جلد اول العینی

٩

دخل في نوبة الفقير إليه تعالى
عبد الرحمن العلي

٩٣
١٢٢٠

١

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اني احمدك حمداً لا يعد حصره ولا يحصر قدره ولا يتناهى ذكره ولا يطوى نشره
لا ينطوي علمه ولا ينقضي امده اشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجميل الاجر
سالمة لثقيل الوزر خالية لغرر الثواب خالية من الشك والارتياب واصلي على
سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد المصطفى وعلى آله الائمة الطاهرين صلوة باقية
الى يوم الدين وبعد فان الالتفات الى علم اصول الفقه ومعرفة المهمة التي عرفانه
واعمال الفكر فيه والبحث عن اقسامه وافنانه وبذل الوسع والطاقة في ايضاحه
وبيانه من الامور الواجبة والفروض اللازمة اذ يتعذر بدونه امتثال الاوامر
الالهية واستعمال القوانين اللازمة الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا
المعظم افضل العلماء على الاطلاق واكمل الفضلاء في الآفاق وقدوة ارباب التحقيق
مرجع اولي التنقيب والتدقيق اعلم المتاخرين لسان المتقدمين حجة الله على العالمين
جمال الملة والحق والدين سديد الاسلام والمسلمين ابو منصور الحسن بن
المطهر قدس الله نفسه ونور رمسه وانار برهانه واعلى شانه ورفع في الجنان مقامه
ومكانه قد صنف في هذا العلم كتباً كثيرة مختصرات ومطولات وكان احلاها حجماً
واكثرها علماً واحسنها ترتيباً ونظماً الكتاب المسمى بتهذيب الوصول فانه قد اشتمل
على الحاصل من المحصول واحتوى على النهاية من علم الاصول لكنه لغاية علوه ونزارة
حجمه يحتاج الناظر فيه الى الشرح والتبيين فاحببت ان املي عليه شرحاً موضحاً
لمسائله مقرر الدلائل ممهد القواعد مشيد المقاصد من غير تطويل يفضي

الى الملل

لغزارة علمه ونزارة حجمه

الى الملل او تقليل موجب الاهمال والخلل فوضعت هذا الكتاب المسمى
بمنية اللبيب في شرح التهذيب راجياً من الله تعالى حسن التوفيق
والهداية الى سواء الطريق وهو حسبنا ونعم الوكيل قال المصنف قدس
سره بعد الخطبة وترتيب هذا الكتاب على مقاصد الاول في المقدمات وفيه
فصول الاول في مباحث مهمة تصور المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا
بل من حيث هي صالحة للتركيب اقول المقاصد جمع مقصد وهو موضع
القصد والمقدمات جمع مقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس
او حجة والمراد بها هنا ما يجب تقديمه من المباحث على الخوض في مسائل الكتاب
والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد به هنا
ما يفصل المباحث بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب لامر من الامور
يجب ان يكون متصوراً له ولو باعتبار ما فان طلب ما ليس بمتصور اصلاً محال
وان يكون متصوراً لغايته والا كان طلبه عبثاً ولهذا بدأ المصنف بتعريف هذا العلم
ثم ذكر غايته اعني الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثاني لتقدم ذي الغاية
عليها في الوجود الخارجي وان كانت الغاية متقدمة على ذي الغاية في الوجود
الذهني ولان العلم بالغاية من حيث انها غاية لشيء معين انما يتحقق بعد العلم
بذلك الشيء بالضرورة ولما كان اصول الفقه مركباً من الاصول والفقه وهما جزءان
ماديان ومن اضافة الاول الى الثاني وهو جزؤه الصوري مهد قاعدة
كلية لكل مركب وهي ان تصوره اي حصول صورته في العقل مستلزم لتصور
اجزائه لا مطلقا اي لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالخشب مثلاً

المقدمة

اذا تصور الكرسي وجب ان يتصور اجزاءه من الخشب والحديد لا من كل وجه بحيث
يعلم كونهما مركبين من المادة والصورة او الجواهر الافراد او كونهما قديمين او حادثين
بل من حيث صلاحيتهما للتركيب والتاليف وهذا المدعى اعني استلزام تصور
المركب لتصور اجزائه ظاهر لان حصول المركب في العقل منفكا من اجزائه محال لاستحالة
تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة قيل عليه ان اردت بتصور المركب التام
المستلزم تصور اجزائه كذلك ولم يكن تصورها من الوجه المذكور وحده
ان اردت التصور مطلقا ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا
عن تصورها جميع من الوجه المذكور واجيب بان هنا قسما اخر هو المراد وهو
تصور المركب من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من حيث الحيثية
قال قدس الله روحه فالاصول لغة ما يبتني عليها غيرها وعرفا الادلة والفقه
لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم
كونها من الدين ضرورة فخرج العلم بالذوات وبالاحكام العقلية وكون الاجماع وخبر
الواحد ونظائرهما حجة وعلم المقلد والاصول الضرورية كالصلوة والزكوة
اقول لما ذكر ان تصور المركب مستلزم لتصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء
الثلثة المذكورة اشار الى تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبتني عليها
غيرها وفي عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالمدلولات عليها
واما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى فهم لا يفقهون
اي لا يفهمون وقال ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون والفهم قيل هو
العلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب ويضعف

الاول

الاول بصدق الفهم على العالم الفطن وكذب العلم عليه واما في عرف الاصوليين
فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث
لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشترك فيه جميع العلوم وتقييده
بتعلقه بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييد
الاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف
والحسن والقبح عند من يجعلهما عقليين وتقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق
بالاحكام الشرعية الاصولية ككون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما كالقياس و
الاستصحاب والاستحسان حجة وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها
يخرج علم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية الفرعية لكن لا بالاستدلال
على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه به وكلما افتاه المفتي به فهو حكم الله تعالى
في حقه فلهذا لا يسمى علومه فقها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم ثبوتها
من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة
وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة الثبوت
من دين الاسلام بالضرورة وان كانت في الابتداء مما يصلح الاستدلال عليها وفيه
نظر لعدم المقلد بما ذكر من القيد فان الاحكام المعلومة للمقلد يستدل المجتهد
على اعيانها فيصدق عليه الحد المذكور فانها احكام شرعية فرعية يستدل
على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا الحد علم واجب الوجود
تعالى وعلم الملائكة ع وعلم النبي صم بالاحكام المتلقات من الوحي بهذا الوجه المذكور
فانا هذا الحد غير مطرد ولو قيد حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعل

جماعة من المتاخرين اندفع النقض المذكور بعلم واجب الوجود وعلم الملائكة
والنبي صلى الله عليه وسلم وعلم المقلد ايضا الا ان يقال المقلد ايضا يستدل
على عين كل حكم يعلمه تقليدا بان افتاه المفتي وكلما افتاه به المفتي فهو حكم الله
في حقه وان كانت صورة دليله في الكل واحدة **قال** قدس سره ظنية
الطريق لا ينافي علمية الحكم **اقول** هذا جواب سؤال مقدر يورد على حد الفقه
المذكور وتقرير السؤال ان يقال الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه كخبر الواحد
والقياس والاستصحاب انما يفيد الظن فكيف يجعلون جنسه العلم مع المباينة
بين العلم والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع
في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق الشرعية
حصل عنده مقدمتان قطعيتان احديهما ان الحكم الفلاني مظنون
الثبوت بالطريق الشرعي بحسب الغالب وهذه مقدمة وجدانية فان حصول الظن
لظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون الثبوت بطريق الشرعي يجب
العمل به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل
من الطريق الشرعي وهما ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم
والظن واقع في طريقه واقع في طريقه لانه في تصورات المقدمتين لا في النسبة
الحكمية فان قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب
العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو فيه قلت
المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما **قال** قدس سره وليس المراد
العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه **اقول** هذا جواب سوال اخر يورد على

العلم

حد

٦

حد الفقه المذكور ايضا وتقرير السوال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم
الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد بل يصدق الحد بدون
المحدود كما في المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه فانه
لا يكون بذلك فقيها مع صدق الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام
لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون الحد فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون
علما بجميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال
في ست وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار القسم الثاني وعدم
الانعكاس انما يلزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا
اما على تقدير ان يراد بالعلم بالجميع بالقوة القريبة من الفعل بحيث يكون
متمكنا من استخراج الشرعية وهو الواقع فان الانعكاس ثابت **قال** قدس الله
روحه واضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه **اقول** لما فرغ
من تعريف جزئي اصول الفقه المادي يعني الاصول والفقه شرع في تعريف
جزئه الصوري وهو اضافة الاول منها الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم
الى اسم العين وهو ما لمسماه جثة كرجل وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس لمسماه
جثة كعلم وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرناه من المثال منهما
والى اسم هو صفة كقائم وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر
هذا فنقول المص قدس الله روحه اشار الى تعريف الاضافة المذكورة بتعريف
مطلق اضافة اسم المعنى الى شيء ما لاندراج هذه الاضافة التي هي جزء اصول
الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني فهي فرد من افرادها تخصصت

باعتبار تخصيص متعلقها اعني المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه
وعرفها بغايتها وهي افادتها اختصاص المضاف بالمضاف اليه وينبغي
التقييد بقولنا في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف كما ذكره فخر الدين
في المحصول فانا اذا قلنا مكتوب زيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا في كونه
مكتوبا له فقط لا في كونه محسوسا ولا منطوقا اليه ولا غير ذلك مما يظهر مشاركة
غيره له فيه وح نقول اضافة الاصول الى الفقه يفيد اختصاص الاصول بالفقه
في كونها اصولا له **قال** قدس الله روحه فاصول الفقه مجموع طرق الفقه
على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها **اقول** لما فرغ من
تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريف نفسه ولما كانت الفاء موضوعة
للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه لما ذكره اولا من تعريف الاجزاء
وقوله مجموع طرق الفقه احتراز عن الطريق الواحد من طرق الفقه فانه وان كان
من اصول الفقه الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق
الفقه يشمل الادلة والامارات وقوله على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة
في الجملة من غير اعتبار كونها ادلة في الصورة المخصوصة المعينة فانا اذا
قلنا ان الاجماع حجة مثلا لا نريد انه حجة في المسئلة الفلانية او انه يوجد
في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال
بها يريد بها الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق مثل كونها سالمة
عن المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل بها اراد به البحث
عن المفتي والمستفتي وعن الاجتهاد واحكامه واحكام المجتهدين فان الطالب

لحكم الله تعالى ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه
الاجتهاد **قال** قدس الله روحه ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد
التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية **اقول** لفظ اصول الفقه مركب
اضافي من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى
واستعمل في العرف في معنى اخر كما تقدم بيانه ثم ان مجموع هذين اللفظين
صار علما على العلم المخصوص فصار لهذا العلم بهذا الاعتبار تعريفان احدهما
بحسب الاضافة والتركيب وهو يتوقف على معرفة معاني الاجزاء التي تركب
منها لانه متألف من تعريفات اجزائه لاستحالة معرفة المركب بدون معرفة
اجزائه وقد تقدم ذلك والثاني باعتبار كون هذين اللفظين علما على
هذا العلم وهذا لا التفات فيه الى الاجزاء من حيث كلا انهما علما ما وضعت
لغة ولا عرفا وانما الالتفات فيه الى الاستعمال الطاري وهو كونه علما على
علم مخصوص لما عرفت هذا فنقول رسم هذا العلم بهذا الاعتبار اعني باعتبار
كون مجموع لفظي اصول الفقه علما عليه على ما ذكره المصنف هو العلم بالقواعد
التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية فقولنا العلم جنس وتقييده
بتعلقه بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية
التي يبنى عليها غيرها وقوله التي يستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد
التي يستنبط منها معرفة الماهيات والصفات وتقييده بالاحكام
الشرعية ليخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام العقلية وتقييدها
بالفرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية

مثل كون الاجماع حجة وجعل المص هذا التعريف رسما لهذا العلم لانه تعريف له بالجنس
والعوارض الخارجة عنه فان قلت هذا الاسم ليس باعتبار العلمية فانه صادق
على هذا العلم وان لم يعتبر صدق لفظ اصول الفقه عليه باعتبار العلمية او غيرها بل
وان فرضنا عدم كونه علما فهذا الاسم له باعتبار غايته قلت المراد بقوله باعتبار العلمية
رسمه من غير التفات الى مدلول اللفظين المضاف احدهما الى الاخر اعني اصول الفقه
لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف ولا رسمه من حيث هو مسمى باصول الفقه وح لا ينافي
ذلك كونه اسما له باعتبار الغاية **قال** قدس سره ومعرفته واجبة على الكفاية
لتوقف العلم بالاحكام الواجب كذلك عليه **اقول** معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها
على الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه بحصولها لا من مباشر بعينه فاذا اتى
بها بعض المكلفين يسقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة فلانه قد ثبت
في علم الكلام وجوب التكليف ووجوب العلم التصديقي بما وقع التكليف به اعني
الاحكام الشرعية وذلك لا يتم الا بهذا العلم اذ العلم التصديقي بالاحكام انما يستفاد
من ادلتها وهي انما تبين في هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا
لزم خروج الواجب المطلق اعني كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق وكلاهما
محالان واما كون وجوبها على الكفاية فلان ما لاجله وجبت معرفة هذا العلم
وهو الفقه وجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا اولى بكونه على الكفاية
لانه تابع له والتابع لا يكون اشد من متبوعه بالضرورة **قال** قدس الله
روحه ومرتبته بعد علم الكلام واللغة والنحو **اقول** اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام
فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك

متوقف

متوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة الشارع محال
وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مريدا مرسلا للرسل وعلى صدق الرسول
وعصمته وذلك انما يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل ببيان هذه الاصول
فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما تاخره عن اللغة
والنحو فلان الادلة الشرعية التي يبحث في هذا العلم انما تستفاد من الكتاب والسنة
وهما عربيان فيتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف
معاني اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته الاعرابية كما تقول ما احسن زيدا
وما احسن زيد ما احسن زيد فان الاول تعجب ومعناه اي شيء احسن زيدا
والثاني خبر معناه ما صار زيد محسنا والثالث استفهام ومعناه اي خلق من
اخلاق زيد واي عضو من اعضائه احسن وكل هذه الحركات على هذه المعاني
انما يستفاد من علم النحو فكان هذا العلم متاخرا عن اللغة والنحو ايضا واعلم انا
لا نريد بتاخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متاخر عن جميع مسائل كل علم من هذه
العلوم بل عما يتوقف عليه منها خاصة فلان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي
باقية ام لا وهل اللون البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة او عنهما
وعن الحمرة والخضرة والصفرة وهل يجوز خلو الجسم عن اللون والطعم
والاجسام ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها اصلا فلا يكون متاخرا
عنها **قال** قدس الله روحه وغايته معرفة احكام الله تعالى لتحصيل السعادة
الابدية بامتثالها **اقول** لما ذكر تعريف اصول الفقه ووجوبه ومرتبته شرع في
ذكر غايته والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراءه

غاية بل غايته هي غاية وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد
لذاته وقد يراد لامر اخر وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية
الذاتية والمتوسطات بينه وبين تلك الغايات بالعرض ولما كان هذا العلم
باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية منها كانت غاية
هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب
منه تحصيل السعادة الابدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية بامتثال
امر الله تعالى والانتهاء عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة
مقصود بالذات فهو الغاية الذاتية والفقه ادخل في الغاية الذاتية من هذا
العلم ولا امتناع من كون بعض العلوم غاية لعلم اخر كما لا امتناع في كونه الة له **قال**
قدس الله روحه ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والنحو والتصورية
الاحكام **اقول** لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد لتلك المسائل وهي
قسمان تصورات وتصديقات والمبادئ التصورية هي حدود الاشياء
تستعمل في ذلك العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه او حد جزئياته
ان كانت له جزئيات او حد اعراضه الذاتية واما المبادئ التصديقية فهي
مقدمات يتوقف ذلك العلم عليها وهي قد تكون ضرورية وقد تكون كسبية
يتكفل ببيانها علم اخر يكون مسائل منه فالمبادئ التصورية لهذا العلم هي معرفة
الاحكام من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام
الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها قالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام
من جملة مبادئ هذا العلم والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد
من ادلتها

من ادلتها فلو توقفت الادلة عليه دار وفيه نظر لان المستفاد من ادلة
الاحكام انما هو اثبات تلك الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل
التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادئ كما ذكروا من لزوم الدور واما اثبات
الاحكام في صورها على سبيل الاجمال فليس مستفادا من ادلتها بل هو معلوم بالضرورة
من الدين وح لا يلزم من كونه من مبادئ هذا العلم دور وفي انحصار المبادئ التصورية
لهذا العلم في الاحكام نظر تعرفه مما تقدم من تقسيم مبادئ التصورية واما التصديقية
فمن الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها
مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون
الموجب محال وعلى معرفة صفاته تعالى ككونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسوله
عم وثبوت صدقه المتوقف على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما
يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة مأخوذة من الكتاب والسنة
وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية
من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك والحذف
والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة
والتصاريف المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما تبين في علم اللغة والنحو
قال قدس الله روحه وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله
المطالب المثبتة فيه **اقول** موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه
الذاتية وهي اللاحقة لذاته او لجزئه او لعارض يساويه خارج كالتعجب
والحركة بالارادة والضحك للانسان ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال

العارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها
على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك
من العوارض الذاتية للادلة لاجرم كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه
على الاجمال وانما قال على الاجمال لما عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث
كالنهي على الصور المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة الاحكام الشرعية
في الجملة كما تقدم واما مسائل العلم فهي المطالب التي تثبت في ذلك العلم المثبتة
محمولها الموضوعها بالبرهان فمسايل اصول الفقه هي مطالب المثبتة فيه
بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدم على القياس وما شابه ذلك قال
قدس الله روحه الدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا والامارة
ظنه اقول لما ذكر ان اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين
وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب
للدليل والذاكر له ويطلق ايضا على كل ما فيه دلالة وارشاد واما بحسب العرف
فقد عرفه المص بانه الذي يفيد معرفة العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا وهو تعريف
له بحسب غايته ومراده بالعلم هنا العلم التصديقي خاصة واشار الى ذلك
بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد العلم التصوري او الشامل التصوري
والتصديقي لم يطرد لصدقه على الحد فان معرفته يفيد العلم بشيء اخر وهو
المحدود وليس بدليل بل وعلى سائر الماهيات الملزومة لاشياء اخر لزوما
بينا فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف وهذا
الحد غير منعكس لخروج الدليل الثاني بعد ايراد الدليل الاول منه لانه لا يفيد

العلم

العلم بشيء اخر لاستحالة تحصيل الحاصل واجتماع الامثال مع صدق الدليل عليه
والعلم والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما تعلق بالماهيات
المركبة والمعرفة ما تعلق بالحقايق البسيطة ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال
علمت الله واخرون جعلوا المعرفة ما يتعلق بالجزئيات والعلم ما تعلق بالكليات
وينقسم الدليل الى لمي واني فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد
متعفن الاخلاط وكل متعفن فهو محموم ينتج ان زيدا محموم فقد استدللنا
على حمى زيد بتعفن اخلاطه وهو علة حماه الذي هو معلول للتعفن والثاني
الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الاخر فالاول كقولنا زيد محموم
وكل محموم فهو متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدللنا
بحماه على تعفن اخلاطه الذي هو علتها والثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل
من به حمى الغب فله قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة فقد استدللنا بحماه المذكورة
وهي التي تنوب في كل يومين مرة على قشعريرته وهما معا معلولا علة واحدة وهي
تعفن الاخلاط وحصولها خارج عروقه وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين
فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود علته
على وجود معلولها الاخر بالطريق وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال
بالمعلول على العلة فهو اذن مشترك بينه وبين المعنى الاول الشامل له والتسمية
اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته عقلية
محضة لما ذكرناه من المثال وقد يكون نقليا وهو ما يكون نقليا وهو ما يكون
مقدماته عقلية محضة لما ذكرناه من المثال وقد يكون نقليا وهو ما يكون

احدهما مقدمة نقلية والاخرى عقلية وذلك كسائر السمعيات فانا اذا
استدللنا على وجوب امر مثلا وقلنا الامر الفلاني قال الرسول عليه السلام انه واجب
وكلما قال الرسول عليه السلام انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية والثانية عقلية
وهل يتركب من النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لا لان النقل انما يكون
حجة اذا كان المنقول عنه صادقا ومقدمة عقلية ويمكن ان يقال انه لما ثبت
صدق الرسول في جميع اخباراته امكن ان يتالف من تلك الاخبار مقدمات
متناسبة منتجة للمطلوب وان كان لا بد من انتهاء تلك المقدمات في الامر
الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور لانه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات
العقلية ان لا يتالف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء القضايا الضرورية ان لا يتالف
من النظريات دليل وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما
يفيد العلم بالنفي فالاول كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة يجب فيها النية
ينتج كل وضوء يجب فيه النية والثاني كقولنا صلوة الوتر تودى على الراحلة
ولا شيء من الصلوات المفروضات يودى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من
الصلوات المفروضات وبعض الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فبالامكان يدخل الدليل الذي لم ينظر
فيه ولم يتوصل به فان عدم التفطن له او التوصل بالفعل لا يخرجه عن كونه دليلا
على ما اوله واحترز بالصحيح عن النظر الفاسد وبقيد المطلوب بالخبري يخرج
عند الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب الا انه ليس خبريا واما الامارة
فقد عرفها المصنف بانها التي تفيد معرفة ظن شيء آخر واشار الى ذلك بقوله الامارة

ظنه

ظنه عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر والهاء في قوله ظنه عائدة
الى الشيء الآخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن **قال**
قدس الله روحه والعلم لا يحد ولا حاجة الى الحد **اقول** اختلف الناس في ذلك
فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية
التي يجدها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها
من الوجدانيات واستدل فخر الدين الرازي على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا
لكان المعرف له اما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء يجب ان يكون
مقدما على المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون مقدما في المعرفة
على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان غير العلم لا يعرف
الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم لكان كل واحد منهما معرفا
لصاحبه وهو دور محال او يلزم كون كل منهما اعرف من الآخر واجلى منه وذلك يلزم كون
كل منهما اعرف واجلى من نفسه وانه محال وفيه نظر فان المانع ان يمنع من بطلان
القسم الثاني من قسمي التالي قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اريد به انه
يعلم بالعلم بمعنى كون العلم حدا او رسما له فهو ظاهر الفساد وان اريد به ان ذلك
الغير لا يكون معلوما حتى يحصل صفة العلم المتعلق به في النفس فهو مسلم لكن الدور
غير لازم لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما يتوقف على الحد
العلم بحقيقة العلم الحاصل كغيره من الصفات النفسانية كالارادة والقدرة
مثلا فان كون الشيء مريدا او معتقدا وما انما يتوقف على قيام الارادة او القدرة

المتعلقتين به بالنفس على العلم بحقيقتها هذا اذا كان المراد بالعلم المدعى
استحالة تعريفه العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات باسرها
ولو كان المراد به العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت
وهو الظاهر من كلام المتكلمين في تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد
الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او معرفة المعلوم على ما هو به مع طمانينة
النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصدق قوله ان ما عدا العلم لا يعلم
الا بالعلم لان العلم بالماهيات والحقايق وسائر المعاني بمعنى التصور لا يتوقف
على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهي مواد الحدود والرسوم فيجوز ان تحد العلم
موقوفا منها ولا دور **قال** قدس الله روحه والنظر ترتيب امور ذهنية
ليتوصل بها الى الاخر **اقول** هذا اجود تعريفات النظر فانه مركب واجود رسوم
المركب ما كان باعتبار علل الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية
وهو هنا كذلك فان الامور الذهنية تجري مجرى المادة للنظر فانه انما يحصل
منها والترتيب العارض لتلك الامور اعني التاليف المخصوص يجري مجرى الصورة
والتوصل بها الى الاخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر
في التصورات والتصديقات سواء كان علميا او ظنيا او غير ذلك فان
الامور الذهنية تشمل المعاني المفردة التصورية اعني الاجناس والفصول
والخواص التي يتالف منها الحدود والرسوم والتصديقات اعني القضايا التي
يتالف منها الحجج والتوصل الى الاخر خاصة للنظر يتميز بها عن غيره من الاقوال ولما لم يكن
بثبوت المحمول المطلوب بالنظر لموضوعه او سلبه عنه بديهيا وكان لم يكن نظريا

بل

بل كان بديهيا افتقر الى وسط بانضمامه الى موضوع المطلوب يحصل مقدمة وبانضمامه
الى محمول المطلوب يحصل اخرى افتقر كل نظر الى مقدمتين فان كانتا
علميتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا **قال** قدس الله روحه والظن
اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك سلب الاعتقادين
والجهل البسيط عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاد **اقول** الاعتقاد عبارة
عن حكم الذهن بامر على اخر وعلى هذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب و
اعتقاد المقلد والمتكلمون ينكرون ذلك ويجعلونه نوعا مغايرا للعلم والظن
مباينا لهما والصواب هو الاول فان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض
فقولنا اعتقاد جنس شامل الاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك وان
جعلناه من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل
المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم وجوازنا النقيض لا يريد به الجواز في نفس
الامر بل في اعتقاد المعتقد ولا يريد به التجويز التحقيقي فان الظان قد يغفل
عن نقيض المظنون بل ما هو اعم من ذلك بحيث يشمل التجويز التقديري وينقسم
الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو ما ليس بمطابق ومرجوح الظن
اعني الطرف المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل انه سلب الاعتقادين
وفيه نظر فان الغافل عن الشيء غير معتقد لاحد طرفيه مع انه لا يسمى شاكا
والاولى ان يقال انه تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال والجهل يقال
على البسيط وهو عدم العلم وينقسم الى مجهول التصور ومجهول التصديق
ومركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فاذن المعنى الاول جزء من الثاني

فلا يكون من التصور المحض جهلا مركبا بهذا المعنى قال قدس الله روحه
واعتقاد الرجحان جنس الاعتقاد من الراجح الخالي عن الجزم اقول الرجحان
تارة يكون للمعتقد وذلك بان يكون احد طرفي الممكن اولى بالوقوع من الآخر
بان يحصل اكثر اسباب وجوده وشرائطه كنزول المطر عند وجود الغيم
الرطب في الزمان المعهود لنزوله فيه فان نزوله يكون راجحا من عدم نزوله
ثم اعتقاد هذا الرجحان تارة يكون علما بان يكون جازما مطابقا ثابتا و
تارة يكون ظنا كما اذا تجرد عن الجزم فهو اذا جنس لهما وتارة يكون الرجحان
للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر و
اعتقاد عدم نزوله وكل واحد منهما جائز ولكن اعتقاد نزوله اقوى
وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظنا لما عرفت من ان الظن اعتقاد
راجح يجوز معه النقيض والاول وهو اعتقاد الرجحان جنس الثاني اعني الاعتقاد
الراجح الخالي عن الجزم كما بيناه اعلم ان كون اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد
الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان يكون متعلق الاعتقاد
الراجح ذلك الرجحان المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان
اعم من ان يكون جازما او غير جازم والثاني اعتقادا مقيدا بالرجحان و
الخلو عن الجزم قال قدس الله روحه ويجمع العلم الجزم والمطابقة والثبات
ولا ينتقض بالعاميات لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين اقول
الاعتقاد اما ان يكون جازما اولا والثاني الظن والاول اما ان يكون مطابقا
اولا والثاني الجهل والاول اما ان يكون ثابتا اي لموجب من حس او عقل

او مركب

او مركب منهما اولا والثاني اعتقاد المقلد للحق والاول العلم فقد استجمع
العلم بثلاثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع
ان لا يكون كذا والمطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم
العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاواني التي في
بيوتنا لم تصر عند غيبتنا عنها اشخاصا ماهرين في علم المنطق والهندسة
فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله
تعالى قادر على كل ممكن وقد جاز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند
غيبتنا اشخاصا موصوفين بالاوصاف المذكورة والجواب المنع من عدم الجزم
بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه الامور ممتنعة
بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلقة
بجميع الممكنات فان ذلك اعتبار اخر مغاير للاول قال قدس الله روحه
الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون
وجوبا او لا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما
او لا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع الحكم على الوصف بكونه
شرطا او سببا او مانعا ومعنى راجع بنوع من الاعتبار الى الاول اقول اختلف
الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال
المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام فباللفظ خرج
الاشارات والعقود والنصب وبالمفيد خرج المهمل وبقوله المقصود به

الافهام مخرج كلام الساهي والنائم ونقض في طرده بقوله تعم والله خلقكم
وما تعملون وامثاله كقوله تعالى والله بما تعملون خبير فان الحد المذكور صادق
عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا اتفاقا
فزاد بعض المتاخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء
او التخيير والاقتضاء هو الطلب وقد يكون للوجود مع المنع من نقيضه
الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون
للعدم وهو الترك فاما مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم
او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهة والتخيير الاباحة ونقض في عكسه بان يكون
الشيء سببا وشرطا ومانعا كما تقول الدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط
لها والنجاسة مانعة منها فان الحد المذكور غير متناول لها والاصناف عليها مع
كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم فيه لدفع هذا النقض قوله او الوضع حيث
يندرج هذه الامور فيه فان كون الدلوك سببا للصلوة والطهارة شرطا لها
والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع الشارع وهذا الحد بعد التتمة المذكورة
في الكتاب ومن الناس من دفع هذا الاضراب بان المنع من كون هذه الامور احكاما
شرعية بل هي اعلام الاحكام واخروف بانها داخلة بنوع من الاعتبار في الاول
اعني الاقتضاء او التخيير فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب
الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة
مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة
معها والى هذا اشار المص بقوله وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول

وفي عبارة

وفي عبارة المص نظر في ذلك انه قسم اقتضاء العدم الى الحرام والمكروه
والوجود تقسيمه الى التحريم والكراهة كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب
والندب دون الواجب والمندوب وقال التخيير الاباحة ولم يقل المباح
وفي ذلك لان الحرام والمكروه معروضا هذا النوع من الاقتضاء لا نوعين ثالث
المنقسم اليها بل المنقسم اليها عوارضها اعني التحريم او الكراهة **قال** قد يسمى
دو حده والواجب ما يذم تاركه كما يرد المخير والموسع والكفاية لانا الواجب
في المخير والموسع الامر الكل وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك
فاعلا او بزاحفي الحد الا الى بدل ويرادفه الفرض والحتم واللازم بدله **اقول**
لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه شرع في ذكر تعريف متعلقات تلك الاقسام
من حيث تعلقها بها وبدا بالواجب لتعلق الطلب المؤكد بوجوده واعلم ان
الوجوب في اللغة يقال على الثبوت فالاستقرار لقولهم انا وجب المريض فلا تبكين
باكية اي استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق ايضا على السقوط
قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فان الواجب اما الثابت
واما الساقط واما في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عما تقدم في تقسيم الحكم
وهو الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود المانع من العدم
فالواجب هو الفعل الذي يتعلق به الوجوب وقد كان هذا القدر كافيا في
تعريفه لكنا متعلقات باقي اقسام الحكم فان التقسيم السالف مع تقدم
تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس الاحكام كاف في تعريفها لكن المص لم يكتف
بذلك بل جرى على عادة اهل هذا العلم في ذكر رسومها المنقولة عن الكلم

واجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم
تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم اجود من قولنا ما يعاقب لان الله
قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح ذلك في وجوبه وخير من قولنا
ما يخاف العقاب على تركه لان ما ليس بواجب قد يخاف على تركه عند الشك في
وجوبه وقوله شرعا ليخرج الواجب العقلي الذي يذم تاركه عقلا عند من يقول
به وقوله على بعض الوجوه ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية
فان الموسع يذم تاركه على بعض الوجوه وهو اذا ما تركه في جميع وقته والواجب
المخير اذا اخل بجميع الخصال والكفاية اذا ما تركه المكلفون باسرهم وهذا الرسم
ارتضاه فخر الدين واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعترض بانه غير مطرد
فان الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من ذوي الاعذار لا يجب عليهم الصوم
مثلا ويذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم
فان اجيب بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم
والسهو والسفر قلنا فالواجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل
البعض وبفعله في اخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد فيهما كما لا حاجة
الى القيد في النائم والساهي والمسافر والمصنف قد بين سره حذف من الحد
المذكور هذا القيد اعني قوله على بعض الوجوه لذلك واقتصر على ما قبله
مع حذف قوله شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا
فيذم تاركه عقلا ولا يرد عليه النقض في عكسه بالواجب المخير والموسع
والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركها لا يذم لان الواجب في المخير

الامر الكلي

١٣

الامر الكلي الصادق على الخصال المتعددة فباتيها اتى المكلف كان اتيا به فلا
يتحقق تركه للواجب مع اتيانه بخصلة ما من الخصال وان ترك الباقيات
وكذا نقول في الموسع فان الواجب عليه ايقاع العبادة في الوقت وهذا الكلي
صادق على ايقاعها في اول الوقت ووسطه واخره واما الواجب على الكفاية
فبفعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الباقين لحصول غرض الشارع وهو وقوعه
من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعلا له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو
وقوعه من غيره ولهذا ارتفع النقض المذكور من غير تكليف جواب زدناه في الحد المذكور
قولنا الى بدل واعلم انه كان ينبغي ان يضاف الى قوله في الحد المذكور ما يذم تاركه قوله
على تركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه على المباح وعلى الحرام اذا تركه تارك واجب او فاعل
محرم اخر ولما حذف المصنف من الحد لفظ شرعا المذكور بقي مطردا لصدقه على كثير من الافعال
المباحة والمحرمة والمندوبة فان تاركها قد يذم بان يذمه غير الشارع على تركها
اما على التعلق بغرض الزام له بايقاعها لامر دنيوي او لكونه كافرا يرى ترك ذلك
حراما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ
عن اتضاع حال الغير والاتضاع الانخفاض المنزلة ويرادف الواجب اللازم
والمحتوم والفرض خلافا للحنفية فانهم خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي و
الواجب بما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف
ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه
بدليل قطعي لانه الذي علم من حاله انه مقدر علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل
ظني فانه الواجب لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه مقدر

علينا وهذا الكلام لا يخفى على المتامل صفقة فان الفرض التقدير سوا وكان
طريق معرفته علما او ظنا كما ان الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته
ولكن لا مشاحة في الاصطلاح **قال** قدس الله روحه والمحظور هو الذي
يذم فاعله ويرادفه الحرام والمزجور عنه والمعصية والذنب والقبيح **اقول**
الحظر في اللغة المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه ويطلق ايضا على القطع
ومنه الحظيرة وهي البقعة المقتطعة التي ياوي اليها المواشي ويقال ايضا
المنقطع
على ما كثر شانه فانه كما يقال لبن محظور لاكثر الاشياء واما بحسب الاصطلاح فقد
عرفه المصنف بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال المباحة
والواجبة اذا ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق كما قلناه في الواجب
فكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على الذم على الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة
والمندوبة والمباحة انها محظورة اذا صدرت ممن فاعل محرم او تارك واجب
ويرادفه الحرام والمزجور عنه بمعنى ان الله تعالى زاجر عنه والمعصية اي فعل
ما كره الله تعالى على ما هو اصحابنا والمعتزلة من انه تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة
ان المعصية فعل ما نهى الله عنه والذنب هو المنهي عنه الذي يتوقع عليه
العقوبة والمواخذة والقبيح ومعناه الذي على صفة موثرة في استحقاق
فاعله الذم او الذي نهى عنه شرعا وسياتي في البحث في ذلك **قال** قدس الله
روحه والمندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة
والمستحب والتطوع والسنة والاحسان واما المباح ما تساوى وجوده
وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق والمكروه هو الراجح تركه ولا عقاب
على فعله

على فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك **اقول** هذه تعريفات
متعلقات باقي الاحكام فالمندوب في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء
الى امر مهم ومنه قول الشاعر لا يسالون اخاهم حين يندبهم في النائبات
على ما قال برهانا واما في العرف وهو عبارة عما ذكره المصنف وهو الراجح فعله مع
جواز تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب وتقييده بجواز تركه فصل يفصله
عن الواجب وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها
بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره مع عدم اتيانه بلفظ يدل
عليه لم يجز لان المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد
فان الفعل الراجح باعتبار كونه مراد التحصيل مصلحة دنيوية او دفع مفسدة
كذلك او باعتبار كونه مشتهى كالاكل والشرب والوقاع مثلا الشرع يصدق عليه
الحد المذكور وليس مندوبا وايضا فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص
وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة توجب الذم وهذه
معان مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها فيتحقق الاجمال وهو غير جائز
في الحد وايضا فرجحان الفعل قد يكون على الترك وقد يكون على فعل اخر فالاجمال
متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال للمندوب المرغب فيه لان الشارع رغب المكلف
على فعله الثواب والنافلة ومعناه انه طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله
من غير حتم والمستحب ومعناه عرفا ان الله تعالى احبه والتطوع ومعناه ان المكلف
انقاد الى الله تعالى بفعله مع ان فيه قربة من غير حتم والسنة وهو ما يعلم فيا كونه طاعة
غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب وحسن قولهم هذا الفعل واجب

اوسنة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول
كما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صم او بادامته واستمراره على فعله فان السنة
ماخوذ عن الادامة ولهذا يقال الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب
والاحسان وفي ذلك انه اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع الفضل لا يقاعد واما
المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان سره واما
في العرف فقد عرفه المصنف بما اتا وعدم جوه وغلطه وكان ينبغي ان يضم اليه
قوله في انه لا صفة له زائدة على حسنه او بالنظر الى الخطاب الشارع انه لا يقتضي
ما فيه التساوي ولم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة
او مندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال والطلق والجائز واما المكروه فهو
في اللغة ماخوذ من الكراهية وهي الشدة في الحرب واما في العرف فقد عرفه المصنف
بانه الذي تركه ولا عقاب على فعله فقوله الذي تركه جنس له وللحرام وقوله ولا عقاب
على فعله خرج الحرام وهو منقوض في طرده بالحرام اذا عفا الله عن فاعله وبالمحرمات
الصغائر فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة وهو اعني لفظ
المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهى عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او غلب على ان تركه
خير من فعله وانه لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى
تركها مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها قال قد يتعلق
بحمه الفصل الثالث في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف
بالصحة وهو في العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء
فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول لا على الثاني وفي العقود ترتب اثر السبب

عليه

عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبارين وهو مرادف للفاسد
خلافا للحنفية حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه
كالربى المشروع من حيث انه بيع الممنوع من الزيادة اقول عرفا المعتزلة الفعل
بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا وكالاوائل بانه مبداء التغير في اخر وبعض العلماء
بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه متعددة و
الذي يجب ذكره هاهنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم التي ذكرها المصنف
كذلك وهو من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان فانهما عارضة
للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين وتلك الافعال المعروضة لها قد يكون
من العبادات وقد يكون من المعاملات والمصنف عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث
هو موصوف بها اذا كان من العبادات بما عرفه به المتكلمون وهو ما وافق الشريعة
وقال الفقهاء انه ما اسقط القضاء وفائدة الخلاف يظهر في صلوة من ظن
الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التقدير الاول لكونها موافقة الشريعة
من حيث هو متعبد بظنه والقضاء وجب بامر جديد وباطلة على التقدير
الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال
الموافقة للشريعة كالختان مثلا وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من الفرايض
كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل كغير المترتبة
فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة واما اذا كان من العقود
فالصحيح منها هو ما يترتب عليه اثره اي ما طلب منه غايته والغرض المقصود منه
كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع مما افاد ذلك

فهو الصحيح وأما الباطل فهو مفسر بما قابل الصحيح فيهما فهو في العبادات بتغير
تفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتغير تفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء
وفي العقود ما لم يترتب عليه اثرها اعني حصول الغرض المقصود منه ولهذا التعريف
اعني تعريف الصحيح في العقود غير مطرد لصدقه على ما لا يوصف بالصحة كترتب
اثر السبب العقلي عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والري على الشرب وكترتب
بعض الاشياء الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنى وترتب القصر على الخروج
ومنه ظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منها ويرادف الباطل الفاسد
في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون
وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على
الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا صفته كبيع الحصا وهذا تكلف لا حاجة
اليه الا انه لا حجر في الاطلاق وفي عبارة المصنف نظر وذلك ان ضمير هو في قوله
وهو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر
او الى مصدر يوصف فان كان الاول كان قوله بعد ذلك وفي العقود ما ترتب
اثر السبب عليه يقتضي تعريف الفعل الصحيح في العقود ترتب اثر السبب عليه
وهو فاسد لعدم صدقه عليه ووجوب صدق المعرف على المعرف وان كان
الثاني كان قوله اولا وهو في العبادات ما وافق الشريعة يقتضي تعريف وصف
الصحة بذلك وهو ايضا باطل لمثل ما قلنا **قال** قدس الله روحه الثاني
الفعل قد يكون حسنا وهو ما للفاعل القادر عليه العالم به ان يفعله والذي
لم يكن على صفة يؤثر في استحقاق الذم وقد يكون قبيحا وهو الذي ليس لفاعله

الاصطلاح

او الذي

او الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم وهو قول او فعل او ترك قول
او ترك فعل ينبئ عن اتضاع الغير والحق انهما عقليان خلافا للاشاعرة للعلم
الضروري بقبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان
والعلم ولهذا يحكم به من لا يتدين بالشرائع ولانه لولا ذلك لصح اظهار المعجزة
على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق الحق فينتفي فائدة البعث ولجاز الكذب
عليه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف ولانه يؤدي
الى افحام الانبياء ولانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق لو خير بينه وبين الكذب
مع تساويهما من كل وجه **اقول** هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل
وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح انهما عارضان له يوصف بهما فان الفعل
قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاليق تقديمه على القسم الذي قبله لان
موضوع هذا التقسيم اعم فانه يشتمل فعل الله تعالى وافعال المكلف باسرها وكذلك
موضوع التقسيم السابق فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه على وجهين من افعال
المكلف خاصة قال في الاول الفعل قد يوصف بالقبح وقد يعلل على التقليل اما الحسن
فله عند المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما
الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والقبيح فله تفسيران يقابلان
تفسيري الحسن وهما اما الذي ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي
على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والذم قول او فعل او ترك قول او ترك
فعل ينبئ على اتضاع حال الغير والاتضاع الخفض في المنزلة فالاول كالشتم
من الرئيس لانه المرتبة والثاني كالضرب منه له والثالث كترك رد السلام

والرابع كترك القيام لدفع اهلية لذلك قيل على تفسير القبيح المذكور ما الذي
تريدون بقولكم ليس له ان يفعله فان ذلك صادق على العاجز عن الفعل كالزمن
بالنسبة الى الشيء وعلى القادر الممنوع منه حسنا كالمقيد وعلى القادر
المخلى مع النفرة وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاولان غير مرادين قطعا
ولا الثالث لانه قد يكون حسنا كترك الدعاء المزعج عند الحاجة والاخير يلزم عوده
الى الشرع وانتم لا تقولون به ولا المتعدد المشترك بين هذه المعاني لانتفائه لان معنى
الاول سلب القدرة وهو عدمي ومعنى الرابع ما يعاقب على تركه وهو وجودي
ولا مشترك بين النقيضين وايضا ما المراد بقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال
للاثر انه مستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه ولمالك الشيء انه يستحق الانتفاع به بمعنى
انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يلزم منه الدور لتوقف
معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة
في استحقاق الذم وبالعكس واجيب بمنع الحصر في الاقسام المذكورة وان المراد
ليس له ان يفعله من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم والاستحقاق بمعنى الايجاب
وهو استحقاق المؤثر اثره واعلم ان الاول من تعريفي الحسن اخص من الثاني
لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفته فانه ليس له صفة مؤثرة في استحقاق
فاعله الذم وكذب الاول عليه لانه ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسير
القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله
شامل لما كان قبحه لذاته ولصفته والثاني وهو ما ليس له صفة مؤثرة في
استحقاق الذم لا يصدق على ما قبحه لذاته وقد ظهر من هذا انتقاض كل

واحد

واحد من التعريفين الثاني للحسن والاول للقبيح لكن الاول في طرده والثاني ٥٥
في عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة ٥٥
الطبع ومنافرته فيقال لما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما ينفر
منه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كما يقال العلم
حسن والجهل قبيح وهما عقليان اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح
او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلي وان الاشياء
انما تحسن وتقبح لكونها تقع على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح
او الذم وتلك الوجوه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل
العقل بادراكه ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى مساعدة الشرع كقبح صوم العيد
ووجوب صوم اليوم الذي قبله وهذا هو مذهب الامامية واوائل المعتزلة
ذهبوا الى ان حسن الاشياء وقبحها انما هو لذاتها لا باعتبار صفاتها ولا باعتبار
وجوه تقع عليها وخالف الاشاعرة في ذلك فزعموا ان الحسن والقبح سمعيان
وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون قبيحا اذا نهى الله
تع عنه قالوا ولو امر الله بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا
والمختار الاول ولنا وجوه ذكر المص في هذا الكتاب خمسة منها الاول انا نعلم
بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة
وقبح الكذب الضار والظلم والجور والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق
مثل تكليف الاعمى بحفظ المصاحف واعرابها وتكليف الزمن الطيران في الهواء

لفظ المصحف واعرابه

وان فعل بمثله ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع ولا الملتزم به
منكر الشرايع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره
من الاحكام الشرعية كتحريم الربا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة ومن
العلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح
من الله تعالى شيء ولو لم يقبح من الله تعالى شيء لم يصح منه اظهار المعجزة على يد
الكاذب وذلك يوجب امتناع العلم بصدق المحق وينتفي الفرق بين النبي
الصادق والنبي الكاذب عند المكلف فتنتفي فائدة النبوة والغرض المقصود
منها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره باطنا وظاهرا وذلك
لا يمكن الا اذا حصل العلم بالصدق وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة
العام وهو ظهور المعجزة الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص
وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شيء
يصح منه وقوع الكذب في اخباراته وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده
فينتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب وذلك
انما يتم ان لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا
بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما
يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها و
كون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل
واجبا او حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك المكلف فيما وعد الله
تعالى على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعد على فعله بالعقاب ان يكون
طاعة

طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا ويمتنع جزمه
بشيء من الاحكام وذلك باطل بالاتفاق الرابع انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين
لزم افحام الانبياء والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب
لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه
فللمكلف ان يقول لا يجب على اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك
الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك الا اذا وجب على النظر والنظر لا يجب
علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي الخامس
لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين
من جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والاخر صدقا يختار الصدق والتالي
باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة
فانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي له في جميع ما عدا
كونه صادقا **قال** قدس الله روحه احتجوا بان افعال العباد اضطرارية
فينتفي الحسن والقبح العقليان ولقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
والجواب المنع من صغرى القياس وقد كذبناها في كتبنا الكلامية والسمع متأول
بما ذكرناه في نهاية الوصول **اقول** لما ذكر الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها
وهي حجتان للاشعرية احديهما عقلية والاخرى سمعية اما الحجة العقلية
فتقريرها ان يقال افعال العباد اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن
والقبح العقليان اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل
على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف على مرجح والثاني محال لاستحالة ترجيح

لاحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او من
فعل الله تعالى والاول باطل لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح فانه لم يترجح على تركه
استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح فذلك
المرجح الاخر ان كان من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم
الجبر والاضطرار لان الله تعالى ان فعل المرجح وجب الفعل وان لم يفعله امتنع الفعل
ولا قدرة على الواجب والممتنع واما الثاني فبالاتفاق اما الحجة السمعية فتقريرها
ان يقال لو كان الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب
على تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام
عقلية لم تتوقف على بعثة الرسل فتحقق قبل الشرع وتحقق لوازمها اعني
التعذيب والمدح والذم واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسل والجواب عن الحجة
الاولى بالمنع عن صغرى القياس وهو كون افعال العباد اضطرارية وما ذكره لبيان
صلتها فهو باطل لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين اعني الفعل والترك على الآخر
لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان وايضا لو صح هذا الدليل
لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتاويل المقدمة
السمعية بما ذكره المصنف في كتابه المسمى نهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين
بالاوامر السمعية او يجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة بينهما باعتبار المشاركة
في الهداية والارشاد وههنا احتمالات وان كانا مرجوحين لكنهما ينفيان الاصل

في نفس

من حيث ان الاول مخصوص والثاني مجاز لا انهما صارا بانضمام ما دل على ثبوت
الاحكام بالعقل ارجح من اجراء اللفظ على ظاهره ولقائل ان يمنع لزوم التعذيب
للوجوب والتحريم واما العقليان فظاهر اذ العقل لا يقتضي ترتب العقاب
على ترك الواجب وفعل الحرام بمجرده وانما يقتضي ترتب الذم على كل واحد منهما
واما الشرعيان فلانه تعالى قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان
بذلك عن الوجوب والتحريم فان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس
التعذيب قلنا فالآية انما دلت على نفي التعذيب لا على نفي الاستحقاق الذي
هو اللازم بزعمكم فلا تدل على نفي الوجوب وايضا لا يلزم من نفي التعذيب الى غاية
معينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها
قال قدس الله روحه ثم بيان الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة
لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا والتالي باطل والا لزم افحام الانبياء لو
فالمقدم مثله ولانه معلوم بالضرورة للعقلاء ولانه دافع للخوف واحتجت الاشاعرة
بان الوجوب لا لفائدة عبث والفائدة ان كانت عاجلة فهي منتفية لان
العاجل التعب وان كانت آجلة امكن ايصالها بدونه فكان عبثا والجواب الايجاب
لكونه شكرا ولا يلزم فائدة اخرى والا لزم التسلسل او لانه لم يكن ايصال الفائدة آجلة
ولا يمكن ايصالها على جهة الاستحقاق بدون الشكر اقول التقريب التفريع على
الثاني بيان المذكوران بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم قول
المعتزلة الحسن والقبح والوجوب العقلي فهما فرعان على هذا القول واعلم ان
اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف

في ذلك جمهور الاشاعرة احتجت الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه
ذكر المصنف في هذا الكتاب منها ثلثة وجوه الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا
لم يجب معرفة الله تعالى عقلا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما في
تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقض بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب
المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بيان بطلان التالي فلانه
يلزم افحام الانبياء لانهم عليهم السلام اذا اظهروا المعجزات كان للمكلف ان يقول
لهم لا يجب على النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب على اتباعه
الا بالنظر في معجزتكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام واعلم ان في كلام
المصنف موضع نظر وهو انه جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة
ملزوما لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على اللزوم المذكور بعدم الفرق
بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة
عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم من الاول وغير مستلزم له لعدم استلزام العام
للخاص وليس بباطل حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب
شكر المنعم عقلا بالضرورة بل هو حق متفق على حقيقته على حقيقتهم فان احدا
لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضروري ولا يلزم من تحققه افحام الانبياء
ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة
بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم ولا يكون جزءا من المقدم والثاني
الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء على ضروريا الثالث انه دافع

الخوف

للخوف وكلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف
يخوف المواخذة على ترك الشكر للمنعم فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع عنه
بالشكر قطعا واما الكبرى وهو ان كلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا
فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا عقلا لكان
وجوبه اما ان يكون لا لفائدة او لفائدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلانه عبث والعبث
عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفائدة اما ان يكون
عائدة الى الله تعالى او الى الشاكر والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستعلائه
عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني محال ايضا لانها اما ان يكون عاجلة او آجلة
والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستعلائه عن جلب النفع ودفع الضرر
والثاني ايضا لامكان ايصال تلك الفائدة ايصال تلك الفائدة الآجلة بغير
توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فائدة اخروية
على الشكر بحيث ترتب الوجوب عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكرا لا لامر
اخر مغاير له في جلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر اخر لا يجب في كل
امر ان يكون مطلوبا لفائدة مغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة ح يكون
مطلوبة لفائدة اخرى والاخرى وهكذا الى لا نهاية وانه محال او نقول لم لا يجب
لفائدة آجلة ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق اهم مطلوب
وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفائدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل
في العاجل بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق ان يقال ان اردتم بوجوب الشكر

كونه بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فمن ذلك الامر لازم له لانا نراه او نصفه
لازمة لذاته كحسن الصدق وقبح الكذب ومقابلة الوجود للعدم وبالعكس
فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة كما لا يصح ان يقال في نظم
وانا نهتم بها اتيان المكلف بالشكر الواجب اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا
انه لفائدة هي دفع ضرر الذم اللاحق له بتركه وطلب نفع المدح الحاصل له بفعله
اما الترديد في نفس الوجوب فانه انما يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه
الاشاعرة من حيث انه صادر عن الله تعالى فيقال اوجب الله تعالى الشكر اما ان يكون
لفائدة او لا لفائدة وسوق الكلام الى اخره **قال** ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة
بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب معتزلة
البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني لنا انها منفعة خالية
عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فوجب حسنه كالاستظلال بحائط
الغير احتج المانع بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه فكان حراما وجوابه الاذن معلوم
عقلا كالاستظلال **اقول** هذا هو التذنيب الثاني من الذي نبين الذي
بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم القول بالحسن والقبح العقليين
وهو البحث عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون
اضطراريا اي يضطر اليه في معاشه بحيث لا يمكن حياته من دونه كالتنفس
في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون
كذلك كتناول الفاكهة واستعمال الطيب وما شابههما فالاول يجب القطع
بعدم تحريمه الا عند من جوز التكليف بما لا يطاق واما الثاني فاما ان يدل

بضرورة

بضرورة العقل حسنه او قبحه كالصدق النافع والكذب الضار او لا والثاني
هو المقصود بالبحث هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي
ابن ابي هريرة من فقهاء الشافعية الى انها محرمة وذهب معتزلة البصرة
وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن
الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى انها على الوقف ثم هذا الوقف
فسره قوم بانه لا حكم فيها اصلا ورد هذا التفسير بانه ليس وقفا بل قطعا بعدم الحكم
واخرون بانا لا ندري فيها هل فيها حكم او لا ولو عرفنا ان فيها حكما لم نعلم هل هو التحريم
او الاباحة واختار المصنف المذهب الثاني وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره
ابو الحسن البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات
المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظاهر
واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك
فيه فبين واما انه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن منا الاستظلال
بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نافعا خاليا عن امارات
المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات
لدورانه معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول
بحسنه لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة واعترض بمنع الحكم في الاصل يعني
حسن الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة والدوران
غير دال على العلية على ما ياتي وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل كونه معللا بالاوصاف

المذكورة وتحقيقها في محل النزاع بثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل
دون الفرع او وجود مانع منه في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول
على التحريم بان ذلك تصرف في ملك الغير بدون اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد
والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا اي بدليل العقل كالاستظلال
بحايط الغير والفرق بين الشاهد والغايب متحقق وهو تضرر المالك في
الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغايب ومع ظهور الفرق تبطل القياس
والظاهر في قول المص فوجب حسنه راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن
ملفوظا ولو قال احسنها بحيث يرجع الى الاشياء او الى المنفعة كان اليق
قال قدس الله روحه الثالث الفعل قد يكون مجزيا يعني ان الاتيان به كاف
في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور
المعتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على وجه المطلوب
منه وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات
اما ما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به اقول هذا تقسيم ثالث
للفعل باعتبار كونه مجزيا او غير مجزي ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من موردي
التقسيمين الذين تقدما اخره عنهما واعلم ان العبادة توصف تارة بكونها
مجزية كالصلوة الجامعة للاركان والشرايط وتارة بكونها غير مجزية كالصلوة
الخالية عنها وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او وجوه
يكون باعتبار بعضها مشتملا على احكامه وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة

واما ما

واما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه
لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان
الاتيان به كاف في سقوط التعبد وانما يكون الفعل كذلك اي كافيا في سقوط
التعبد اذا اتى به المكلف مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث تعلق التعبد
به ومعنى كونه غير مجزي ان الاتيان غير كاف في سقوط التعبد به وانما يكون
كذلك اذا اوقعه لا على وجه المطلوب شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط
القضاء ورد بان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيغايره وبيانه
ان المكلف اذا اتى بالفعل مجردا عن بعض شرايطه ثم مات سقط القضاء مع ان
ذلك الفعل غير مجزي وفاقا واجيب بان المسقط للقضاء انما هو الموت
والفعل فلا يصدق على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجزي قال
قدس الله روحه الرابع الواجب ان اتى به في وقته سمي الاتيان به اداء و
ان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته
لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة اقول موضوع هذا التقسيم اخص من الذي
قبله فلهذا اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم السابق العبادة مطلقا وهي
اعم من كونها موقتة او غير موقتة وموضوع هذا التقسيم العبادة الموقتة
واعلم ان العبادة الموقتة يوصف بكل واحد من هذه الاوصاف اعني الاداء
والقضاء والاعادة لانها ان اتى بها في وقتها المحدود سمي ذلك الاتيان
اداء وان اتى بها بعد خروج وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتي
بها مرة في وقته ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل كتجرده من شرط معتبر او اقترانه

بامر مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فان اعتبر بالوقت كان الاداء اعم من الاعادة
مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا
باتيان اخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل
في الوقت فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه
لصدقها مع الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء
اذا فعلت في خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان
اخر واعلم ان المص جعل مورد التقسيم الواجب خاصة ونحن لما رأينا ان بعض
المندوبات معروضة للاوصاف المذكورة جعلنا مورده العبادة ليكون شاملا
للجميع **قال** قدس الله روحه وقد يعصي المكلف اذا اخر الموسع عن الوقت التي
يغلب على ظنه انه لو لم يفعله في الحال فات وقته فلو اخره وعاش قال القاضي
يصير قضاء وليس بمعتمد لظهور بطلان ظنه ولو اخره مع غلبة السلامة فاته
فجأة لم يعص **اقول** هذا فرعان على ما تقدم الاول اذا غلب على ظن المكلف
في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقته
اجمع عصى بالتأخر لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعيين اول الوقت للاتيان
به فلو اخره وعاش الى وسط الوقت او اخره واتى به فيه هل يكون اداء او قضاء
قال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف
فساده فيبقى الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين
وقته بسبب غلبة ظنه ولانه يعصي بالتأخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا وقع
خارج ذلك الوقت المتعين كان قضاء اذ لا معنى له الا انه فعل بعد وقته المعين
ولكن

فليس بجيد لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده
يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله الثاني لو اخر
المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء
الى ثانيه فاتفق موته فجأة او قتله قبل دخول ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه
وظنه بتعيين اول الوقت له **قال** قدس الله روحه ثم القضاء
انما يجب عند سبب وجوب الاداء ومع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك
الصلوة حتى يخرج الوقت او مع عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا
كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال **اقول** الفعل لا يسمى
قضاء الا اذا حصل سبب وجوب ادائه ولم يوجد وذلك على قسمين احدهما
ان يتحقق معه الوجوب ولم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة عمدا حتى يخرج
وقتها فان فعلها فيما بعد يكون قضاء الثاني ان لا يتحقق معه الوجوب
وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان يكون لامتناع الفعل في تلك الحالة
عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة عنه في حال النوم
ممتنع امتناعا عقليا او شرعيا كالحائض فان صدور الصيام عنها في حالة
حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحيض مانع للصيام وانما يستفاد من الشرع
او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم قدومه الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم
منه ممكن عقلا وشرعا وكالمريض اذا علم برئه قبل الفعل الا ان المسقط للصوم
عن المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعله باختياره ولا كذلك المريض لعدم

استناداً للمرض اليه وفي جميع هذه الاقسام يسمى قضاء بوجود سبب الوجوب
فيها كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافاً لبعض الفقهاء
حيث زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصورة وهو خطأ فان الحائض مثلاً
مأمورة بترك الصيام فكيف يكون واجباً عليها وانما قيد المسافر بعلمه بالقدوم
قبل الزوال لان المسافر عندنا لا يصح منه صوم رمضان وان اذا قدم اهله
قبل الزوال ولم يتناول اشياء مفطراً وهو صوم ذلك اليوم واما الجمهور
فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر شهر رمضان لم يحتاجوا في التمثيل
به الى القيد المذكور هذا في قضاء الواجب واما قضاء النوافل فلا يتحقق
ذلك فيه **قال** قدس الله روحه الخامس الفعل قد يكون عزيمة وهو الجائز
فعله لا مع قيام المقتضي للمنع او رخصة وهو الجائز معه فمباح الاصل ليس برخصة
وتناول الميتة رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند خوف الهلاك **اقول**
هذا تقسيم آخر للفعل باعتبار اقتران جوازه بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه
وهو تقسيمه الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة مشتقة من العزم
وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزماً وسمي بعض الرسل
عليهم السلام اولي العزم لتأكد قصدهم في اظهار الحق والهدى واما بحسب الاصطلاح
فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كالصلوات الخمس ونحوها
واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر
اذا تراجع وسهل الشراء واصطلاحاً عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي

المنع منه

للمنع منه فمباح الاصل ليس برخصة لانه وان جاز فعله لم يقترن بما يقتضي المنع
منه وتناول الميتة في المخمصة رخصة لان جوازه اقترن بما يقتضي
المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد ينتهي الرخصة الى الوجوب كتناول
الميتة عند خوف الهلاك من التعب فان استبقاء المهجة وحفظ النفس
التعب واجب وهي من هذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذ لم يقم دليل على تحريم
استيفاء المهجة وحفظ النفس ثم هي رخصة من حيث اشتمال الميتة على الخبث
المحرم وقد يكون الرخصة تركاً كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية
في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالحد ههنا
انما هو الفعل لانه بالبحث عن تقسيماته ولو اردنا تعريف الرخصة مطلقاً بحيث
يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف مع قيام ما يقتضي المنع
منه واللام في قول المصنف كالتناول عند خوف الهلاك للعهد والمراد به تناول
الميتة المتقدم ذكرها **قال** قدس الله روحه المقصد الثاني في اللغات وفيه
فصول الاول اللغات في الوضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته
لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح واطبق المحققون على بطلانه
والمخصص اما الارادة المختار او سبقها المعنى الى الخطور او اللفظ ثم اختلفوا
فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها وقوله تعم واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة لاتفاقهم فيها
بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم السبب ولافتقار الاصطلاح الى مثله
فيتسلسل وابو هاشم على انها اصطلاحية لقوله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان

قوله دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف اقول قد عرفت
فيما تقدم ان من جملة مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة
فلهذا اشار المص اليها على الوجه الكلي واعلم ان لفظ اللغة ماخوذ من لغي بالغي
اذا لهج بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يتلفظ به الانسان ويخرج
به الاشارات والوضع وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد مبني
على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ لا يكون الا بالوضع او بما يتبع
الوضع خلافا لعباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان
دلالة اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه والا لاهتدى كل واحد
الى كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة الطبيعية
بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص تلك اللغة بذلك المعنى دون غيره ترجيحا
من غير مرجح وانه مح والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند
الى ذات اللفظ عن ذات المعنى نفي الترجيح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع
القادر المختار الذي من شانه الترجيح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال
خطور اللفظ بباله والثاني يتاتى في حق غير واجب الوجود ولما كانت
اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيها يتعلق اما بالموضوع وهو
اللفظ او الموضوع له وهو المعنى او الوضع وهو الذي يخصص اللفظ بالمعنى
او الغرض من الوضع والمص اشار الى ذلك وبدأ بالبحث عن تعيين الواضع
لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك
وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم بوضعه مستفاد

من التوقيف

من التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة
او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين وذهب ابو هاشم
واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او من جماعة
اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها وعرف الواضعون غيرهم ذلك الوضع
بالقراين والاشارات كالاطفال وقال ابو اسحق الاسفرايني ان القدر الضروري
الذي به يعلم الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر
والغزالي واكثر محققي المتاخرين احتج الاولون على التوقيف بوجوه ذكر المص
منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون
الافعال والحروف كذلك لانه لا قايل بالفرق ولان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة
فالجميع اسماء ولان الحادثة بالاسماء وحدها من دون انضمام الافعال والحروف
اليها متعذر او متعسر الثاني قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم وليس المراد بالالسنة الجوارح المخصوصة اللحمانية لانها متفقة في التركيب
والتاليف ولو قدر اختلافها بالمقدار والشكل لم يحسن جعله اية لكون الاختلاف
في غيرها من الاعضاء اظهر واوضح فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها
تسمية للمسبب باسم سببه وهو من احسن المجاز الثالث لو لم تكن اللغات
توقيفية لكانت اصطلاحية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلما ثبت من كونها مستفادة من الوضع لاستحالة مذهب عباد وانحصار
الواضع في الله تعالى وعباده فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر واما بيان بطلان
التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا عرف كل واحد من المصطلحين قصده اياه بالتعريف

احجابه ما يتصل وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر يدل على تلك المعاني في
الملائع في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول ويتسلسل فانه حج واحتج ابو هاشم
واصحابه على من جهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متاخرة عن رسالة
الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون على لسان رسول من رسله والتالي
باطل بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال
على ان يكون كل رسول لسانا سابقا على رسالة اليهم السابق على التوقيف
المستفاد منه والحق ان كلام المذاهب المذكورة محتمل والحجج المذكورة كلها
ضعيفة الدلالة على المقصود كما سيأتي **قال** قدس الله روحه وللاعتراض
لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام بالحاجة الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها
او حمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات
او على ما اصطلح عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار
عليها مع تساويهما في كونهما اية والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من
غير تسلسل ونمنع توقف التوقيف على البعثة لجواز حصول بالالهام او بخلق
الاصوات في اجسام جمادية **اقول** اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف
وهي التمسك بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها من وجوه ثلثة الاول لم لا يجوز
ان يكون المراد من التعليم الالهام بالحاجة الى هذه الالفاظ فتحاوراتهم
نوع جنسه وبنيه وبعث عزمه على وضعها واقداره على الوضع بخلق العلوم
المحتاج اليها فيه ونسب التعليم اليه تعالى لانه الهادي اليه لا انه علمه بالخطاب
كما قال تعالى في حق داود وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الهمناه وليس التعليم

عبارة

عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه العلم ولهذا يقال علمه
فلم يتعلم الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات
مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات
لكونها مشتقة من السمة وهي العلامة او من السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين
فكلما يعرف ماهيته او يكشف عن حقيقته فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم
بهذه الالفاظ مستفادة من العرف الطارئ الثالث لم لا يجوز ان يكون
تعليمه تلك الاسماء مما اصطلح قوم ما خلقهم الله تعالى قبل خلق ادم عليه السلام
وايضا لا يلزم من تعليمه الاسماء كلها تعليمه اللغات كلها لاحتمال تعليمه معنى
كل اسم بحسب لغة واحدة ثم ان ادم عليه السلام او غيره وضع كل اسم من تلك
الاسماء لمعان اخر متعلقة بحسب تعدد هذه اللغات وعلى الحجة الثانية
وهي قوله تعالى واختلاف السنتكم بانا لا نسلم تعيين حمل لفظ الالسنة على اللغات
عند تعذر حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز اخر وهو
ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز اخر وليس صرف اللفظ الى المجاز الاول اولى
من صرفه الى الثاني مع تساويهما في كون كل منهما اية واجاب المصنف عن هذا
في كتاب النهاية بان المجاز الاول ارجح لكونه من باب اطلاق اسم المسبب على السبب
وهو احسن وجوه المجاز لان اللغات صادرة عن الالسنة ولا كذلك الاقدار
على اللغات ولان في الثاني زيادة تقدير وهو خلاف الاصل وعلى الثالثة
بانا نمنع بطلان تاليها وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه من افتقار

الاصطلاح الى سبق اصطلاح اخر فلم لا يجوز ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم
فيعلم كل منهم اصحابه في نفسه بالقراين والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما
من غير تسلسل وعلى مجد ابي هاشم المنع من توقف التوقيف على بعثة الرسل
لاحتمال حصوله بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام جمادية او خلق
علم ضروري للسامعين لها بان الله تعالى وضعها لمعانيها **قال** قدس الله
روحه الفصل الثاني في الموضوع له المعنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب
في الحكمة وضع لفظ بازائه لما لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف وما
عداه لا يجب والا لزم ما لا يتناهي من الالفاظ لان انواع الروايح ومراتب الاشتداد
لم يوضع لها الفاظ بخصوصياتها ولا يجوز وضع الظاهر بازاء الخفي وليس القصد
بوضع المفرد افادة معناه لتقدمها عليه بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب
الالفاظ واللفظية على الخارجي بواسطة الذهني لتقابل الالفاظ عند تقابل الصور
للتشخص المتحد في الحقيقة ومعرفة الوضع مستفاد من النقل المتواتر والاحاد او المركب
من نقليين كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا **اقول** هذا الفصل مشتمل
على مباحث الاول في الموضوع له اعلم ان المعاني على قسمين احدهما ما تكثر الحاجة وتشتد
الى التعبير عنه والاخر ما ليس كذلك والاول يجب في الحكم وضع لفظ بازائه لانه لما
كان مقتضيا للواضع وكان الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب
تحققه منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز خلو اللغات من لفظ
يدل واستدل على الحصر بوجهين الاول لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يخص

به

به لزم وضع ما لا يتناهي من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد لا يتناهي
ولا يقف عند حد بل كل مرتبة من مراتبها ولها اخرى الى غير النهاية وما كان
بعضه غير متناه فمجموعه اولى بكونه غير متناه فاذا وضع بازاء كل معنى من تلك
المعاني لفظ مختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان المساوي لما لا يتناهي
يجب ان لا يتناهي واما بيان بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من الحروف
المتناهية وكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية الثاني
لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم ان يكون لكل واحد من انواع
الروايح ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم
مثله والملازمة بينة بنفسها **البحث الثاني** في انه لا يجوز وضع اللفظ الظاهر
المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي الى
معرفته الا الخواص كما يقول مثبتو الاحوال كابي هاشم واصحابه من ان الحركة معنى
يوجب لذات الجوهر كونه متحركا فمعقول المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون
الجوهر متحركا اما ان متحركيته حالة معللة بمعنى وانها غير واقعة بالقادر فذلك
امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلايل الدقيقة والبراهين
الغامضة ولفظ الحركة لفظ ظاهر متداول في الجمهور من اهل اللغة الذين
لا يتصورون هذا المعنى ولا يصل اذهانهم واذا كان كذلك امتنع ان يكون
موضوعا لذلك المعنى بل لا مسمى الحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم مستقلا

لا غير اذ وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصوره لذلك المعنى وكذا ظهوره
واشتهاره تابع لظهور معناه واشتهاره واعترض بان الواضع ان كان هو الله
تعالى فنسبة المعاني كلها اليه على السوية فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده
والخفاء عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون
بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى
واستعمله في لازمه واشتهر الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه
نظر فانه ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ يمنع من وضعه له ابتداء
وكيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ و
تداوله بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا تجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا
ويمنع ان يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الخواص لان تداول اللفظ واشتهاره
انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره عندهم فلو كان معناه خفيا لما
تداولوه واشتهر بينهم لكنهم قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا البحث
الثالث في انه ليس القصد بوضع الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل
على ذلك ان افادة تلك الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها
موضوعة لتلك المعاني الموقوف على العلم بتلك المعاني ضرورة ان العلم بان
اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني فرع عن العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى
فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع
الالفاظ المفردة لمعانيها بحيث يتمكن الانسان من تفهيم ما تركب من تلك المعاني

بواسطة

بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات
فانا لا نفهم منها معانيها الا بعد العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي
سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ المركبة
لزم الدور قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها
موضوعة لها وبيان ذلك انا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة
موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب
المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع
ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى
حصلت المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بكونه موضوعا له
البحث الرابع في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذهنية وانها انما تدل على المعاني
الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا رأينا جسما من بعيد فظنناه
انسانا وسميناه باسمه فاذا قربنا منه وزال الظن الاول وظنناه فرسا وسميناه
باسمه ثم لو زال هذا الظن ايضا وتجدد علم كونه حجرا سميناه باسمه وقد تغايرت
الالفاظ عند تغاير المتخيلات للشخص الواحد المتحد في الحقيقة فذلك دليل على
ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل للذهنية لدورانها معها
البحث الخامس في طريق معرفة الوضع اعلم ان العقل المحض لا طريق له الى معرفة
هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا وضعية وحينئذ يجب ان يكون الطريق
اليها اما النقل المحض او المركب من العقل والنقل اما متواترا او احاد الاول

ككون لفظي السماء والارض موضوعتين لمعنييهما وكون الفاعل مرفوعا والمفعول
منصوبا والثاني ككون لفظة الجمل موضوعة للسحاب ولفظ الحاجة للشجرة الصغيرة
واما المركب من العقل والنقل فهو كما اذا استفدنا مقدمتين متناسبتين
من نقليين فرتبهما العقل حتى حصل نتيجة فطريق تلك النتيجة النقل والعقل
مثال ذلك انا اذا استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف ومن نقل
اخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقلين
ان الجمع المعرف للاستغراق قال الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ وهو
من وجوه الاول اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط
دخوله فيما وضع له تضمنا وبتوسط لزومه له ذهنا التزاما اقول
لما كان المراد من الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة
على المعاني وجب عليه ان يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على معناه الى
اقسامها واعلم ان الدلالة قد تكون عقلية كدلالة الصوت على المصوت وقد تكون
طبيعية كدلالة اح اح على اذى الصدر وقد يكون وضعية اي مستفادة من
الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث هنا انما هي الاخيرة والوضع
هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء بحيث يفهم الثاني عند اطلاق الاول وقد اختلف
في تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله
بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم معلل بالدلالة فيغايرها وبان الدلالة
صفة اللفظ الدال والفهم صفة للفاهم فتغايرا وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق

فهم

فهم منه معناه وهي تنقسم الى الاقسام الثلثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام
لان فهم المعنى من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالته عليه
دلالة مطابقية كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وان كان بتوسط
دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالته تضمنية كدلالة لفظ الانسان
على الحيوان وحده وعلى الناطق وحده وان كان بتوسط كونه لازما في الذهن
للمعنى الموضوع له اللفظ كانت دلالته التزامية كدلالة لفظ الانسان على قابل صنعة
الكتابة وفائدة قيد التوسط في الدلالات الثلث ان لا ينتقض تعريفاتها
المذكورة باللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص
وهو رفع الضرورتين معا اعني ضرورة الوجود وضرورة العدم والعام وهو
جزؤه لانه رفع احديهما وباللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشتركة
بين الكوكب وضوئه فان لفظ الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن
لكن الاولى بتوسط وضعه له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص
وكذا لفظ الشمس يدل على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاولى بتوسط وضع اللفظ
والثانية بتوسط لزومه لما وضع له وهو جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط
انتقض تعريفات الدلالات الثلث المذكورة والهاء في قول المص بتوسط وضعه
عائدة الى اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى والهاء في قوله بتوسط دخوله عائدة
الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عائدة الى المعنى الذي وضع له اللفظ
وفي قوله لزومه عائدة الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة وضعية

مخصوصة واما الثانيتان فمشاركة العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب
او للملزوم كان فهم ذلك المركب او ذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم
استلزاما عقليا وقيد اللزوم بالذهني اذ لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية
لكون اللفظ ليس موضوعا للازم ولا لمعنى هو جزؤه فهو لم يكن بحيث يلزم من حصول
موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه مطلقا
ولا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات
المتعاندة في الخارج **قال** قدس الله روحه

والدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه
حيث هو جزؤه ومركب ان قصد **اقول**

اقول هذا تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ
الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حيث هو جزؤه
او يقصد فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق اذا جعل
علما وما له جزء غير دال اصلا كزيد اذا جعل علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله
حال العلمية فان له جزءا دالا لكن على غير جزء المعنى او دال على جزء المعنى لكنه غير
مقصود كالحيوان الناطق اذا سمي به انسان فانه حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة
على جزء منه وبالناطق الدلالة على الجزء الاخر وان كان الثاني وهو ان يقصد

بجزئه

بجزئه الدلالة على جزء معناه حيث هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا
كالحيوان الناطق او غير تقييدي تاما اي يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام
كرامي الحجارة والمراد بالجزء ما هو اعم من المحقق والمقدر ليدخل في المركب مثل قم حال
كونه امرا فانه له جزء مقدر وهو انت وانما جعل المصنف هذا التقسيم تابعا للاول
لان مورده احد اقسام الاول وهو الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن
والالتزام الى المفرد والمركب اما التضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة
الى المعنى التضمني مفردا ومركبا معا فلا ينضبطان كالحيوان الماشي مثلا فان
هذا المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ولا يدل اجزاؤه على اجزاء معناه التضمني
اعني الحيوان لا بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان
بالمطابقة والتضمن فيكون مفردا وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن
ايضا على الجسم الماشي لكونه جزءا مع دلالة اجزائه هذا المعنى فدلالة الحيوان
على الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الماشي عليه بالمطابقة فيكون مركبا واما
الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهي اللوازم ان كان المعتبر
مطلق اللازم وان كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط لانها لا يختلف بحسب
اختلاف الاشخاص فان مساواة زوايا المثلث لقائمتين لازم بين عند
المهندس وغير بين عند غيرهم قيل انما قيد الدال بالمطابقة لانه يقسم
الدال بالوضع وذلك انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية محض واما الدلالتان
الاخريان فانهما عقليان على ما عرفت اذا تقرر هذا فلنرجع الى شرح التعريف

المذكور في الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بان اللفظ الدال بالمطابقة
الذي لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فاللفظ جنس
وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة قد عرفت فائدته
وقوله الذي لم يقصد بجزء منه الدلالة يخرج سائر المركبات وقوله على جزء معناه
ليدخل مثل عبد الله علما فانه مفرد مع ان جزءه يقصد به الدلالة لكن لا على
جزء معناه وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما
على شخص انساني فانه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزؤه
فان الجزء كالحيوان في المثال المذكور حين هو جزء هذا العلم لا يقصد بجزئه
الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء المعنى والمركب في مقابلة المفرد
وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه كزيد قائم
وعبد الله نعتا وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا
وقد يكون مركبا لكن في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال ذلك ومع
يصدق على ذلك اللفظ الواحد تعريف المفرد والمركب فيجب ان يزاد في التعريف
من حيث هو كذلك والا انتقض كل منهما في حالة ومع هذه الزيادة يستغني
عن القيدين المذكورين الاخيرين **قال** قدس الله
روحه والمفرد جزئي ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة
وكلي ان لم يمنع **اقول** اللفظ المفرد

ان منع

ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة اي من ان يشترك بحيث يكون ذلك
المعنى صادقا على كل واحد منها فهو الجزئي كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد مانع
من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فهو الكلي سواء
امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس المفهوم كواجب الوجود تعالى او لم يمتنع كالانسان
الذي يشترك فيه زيد وعمرو وسواء تعددت افراده في الخارج كالانسان او لم يتعدد
كالشمس وقد يقال الجزئي على معنى اخر اعم من الاول وهو كل اخص يقع تحت
اعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا لان جزئيته اضافية بالاضافة الى ما وقع هو تحته
والاول يسمى جزئيا حقيقيا وانما كان الثاني اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي
فانه لا بد وان يكون مندرجا تحت ماهيته المعراة عن المشخصات فهو اذن
اخص يقع تحت اعم وهو معنى الجزئي الاضافي فثبت ان كل جزئي حقيقي
جزئي اضافي ولا ينعكس فان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة
الى الحيوان وليس هذا العموم عموم الجنسية يعني الاعم جنس الاخص لانفكاكهما
في التصور واعلم ان جزئية اللفظ وكليته تابعان لجزئية المعنى وكليته فان
اللفظ الموضوع للجزئي يسمى جزئيا باعتبار جزئية معناه وكذلك اللفظ
الموضوع للمعنى الكلي يسمى كليا باعتبار كلية معناه فاذن الكلية والجزئية لاحقتان
بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ والمصنف اضاف التصور المانع من الشركة
الى الهاء العائدة الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد احتاج الى زيادة
لفظ معناه واضافة التصور اليها اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس

تصوره معناه من الشركة لا تصوره ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام
المضاف اليه مقامه ويكون تقدير الكلام ومعنى المفرد جزئي ان منع نفس تصوره
من الشركة والظاهر يكون عائدة الى المضاف وان حصل به المعنى لم يحتج الى هذه
الزيادة الا انه انما يحسن هذا في تقسيم الالفاظ وايضا ينبغي ان يبين ان مراده
من المفرد المعنى المفرد واللام في المفرد على التقدير الاول للعهد وعلى التقدير الثاني
للجنس **قال** قدس الله روحه
فالكلي اما ان يكون نفس الماهية او داخلا فيها اما جنسا او فصلا او خارجا
عنها اما خاصة او عرضا عاما **اقول**
يريد تقسيم الكلي من المعاني الى الذاتي والعرضي واعلم ان الكلي اما ان يكون نفس
ماهية ما تحته من الافراد المشتركة فيه وانما يزيد عليه بامور عارضة منه مشخصة
وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو وخالد وبكر ويرسمونه بانه
كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو واما ان يكون داخلا
فيها اي جزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها او لا والاول هو الجنس
كالحيوان الصادق على الانسان والفرس وغيرهما من انواعه فانه تمام المشترك
بينها ويرسمونه بانه كلي مقول على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والسائل
عن الشيء بما هو يطلب كمال الحقيقة وباي شيء هو في جوهره يطلب المميز له
عن غيره المقوم له وهذه الثلاثة يشملها الذاتي واما ان يكون خارجا عنها
فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهو الخاصة
كالضاحك

كالضاحك للانسان ويرسمونها بانها كلية تقال على افراد حقيقة واحدة
فقط قولا عرضيا واما ان لا يكون مختصا بها بل يشترك غيرها معها فهو العرض
العام كالماشي للانسان ويرسمونه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة
وغيرها قولا عرضيا وهذان القسمان يشملهما العرضي فالكليات هي هذه الخمسة
لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها و
احكامها ونسبة كل منها الى الباقية بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره ههنا
وهو بالكتب المنطقية انسب **قال** قدس الله روحه والخارج اما لازم
للماهية او للوجود او مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او بطيئها او سهل
الزوال او غيره **اقول** الخارج عن الماهية اعني العرضي لها سواء كان مختصا
بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون
لازما وهو ما لا ينفك الشيء عنه او مفارقا واللازم اما ان يكون لازما للماهية
وهو الذي لا ينفك عنها وجودا وتوهما مثل الزوجية للاثنين والفردية
للثلاثة او للوجود كالاسود للزنجي والابيض للرومي فان ذلك انما هو لازم
للوجود الخارجي دون التوهم اذ قد يتصور زنجيا ابيض وروميا اسود
ولازم الماهية اخص من لازم الوجود فان كل لازم للشيء لماهيته فهو لازم
له حال وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده الخارجي
ما لا يكون لازما للماهية كما ذكرناه في المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال
كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشيب والشباب وايضا فهو اما سهل الزوال

كغضب الحليم او عسره كغضب الحقود **قال** قدس الله روحه الثاني اللفظ
ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل
بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم **اقول** هذا هو التقسيم الثاني
من تقاسيم الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلث اللاتي هي مادة
الكلام وذلك لانه يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه
بل يفتقر في دلالته عليه الى انضمام لفظ اخر اليه او يستقل اي لا يحتاج الى انضمام
لفظ اخر اليه والاول الاداة اعني الحرف كفي وعلى فان معنى كل منهما لا يفهم من
لفظه المجرد عن لفظ آخر بل يفتقر في فهم معناه الى ضم اخر اليه كما تقول زيد في الدار
او على السطح والثاني اما ان يدل بصيغته وهيئته على الزمان المعين من الازمنة
الثلثة اعني الماضي والحال والمستقبل اولا والاول الفعل كقام ويقوم وسيقوم
فان كلا من هذه الكلمات مستقلة بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغتها
على الزمان المعين من الازمنة الثلثة والثاني الاسم كرجل وضرب وضارب وانما
قيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان بجوهره
كامس واليوم والغد فانها اسماء مع دلالتها على الزمان المعين فلو اهمل ذلك
دخل امثال هذه الاسماء في تعريف الفعل وخرج من تعريف الاسم فيكون الاول
غير مطرد والثاني غير منعكس **قال** الثالث اللفظ والمعنى ان اتحد فهو
العلم والمضمر ان تشخص المعنى والمتواطي ان تساوت افراده والمشكك ان اختلفت
بالاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها وان كثرا فهي المتباينة سواء

تعاند

تعاند الموضوعات كالضدين او لا كالذات والصفة وان اتحد المعنى خاصة
فهي المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك ان وضع لهما معا بالنسبة
الى كل واحد منهما او المجمل بالنسبة اليهما معا او الحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما
ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي
ان غلب وكان النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة **اقول** هذا التقسيم
الثالث من تقاسيم الالفاظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد
والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام
واعلم ان اللفظ المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه
واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ و
يتحد المعنى او بالعكس والاقسام اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا
وهو على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون مشخصا او غير مشخص والاول
يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما ان يفتقر في دلالته على معناه الى قرينة
زائدة على الوضع او لا الثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير
احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به وموضوعا له والاول المضمر كانا وانت
فانهما يدل على شخص بعينه اذا اقترن بقرينة كتكلم او مخاطبة والثاني هو
كون المعنى غير مشخص اما ان يكون نسبته الى الافراد التي تحته على السواء من غير
تفاوت وهو المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه كالانسان الذي
يتساوى فيه افراده كزيد وعمرو وخالد ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا

بتعا لمعناه اولا بالسوية بل يكون افراده متفاوتة بان يكون بعضها اولى
به من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى من العرض
اويكون بثبوته لاحدها اقدم من ثبوته للاخر كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول
اويكون في بعضها اشد من البعض الاخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج
ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا وانما يسمى بذلك لان السامع له
يتشكك بين كونه مشتركا وكونه متواطيا لان بين افراده اختلافا بالمعاني المذكورة
واتحادا في اصل المعنى فباعتبار بعض السامع الاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه
لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة وهو معنى المشترك وباعتبار ذهوله عنه ونظره
الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا بحسب
تكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان
لكل منهما معنى غير معنى الاخر وانما قلنا بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ
المترادفة فانا لو فرضنا وضع لفظ مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا تحقق
تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك اللفظين غير متباينين للاخر
لان تكثر المعنى ههنا ليس بتكثر الالفاظ لوجود ذلك التكثر عند وحدة اللفظ
ضرورة تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون الاخر والتباين
يتحقق بين اللفظين سواء تعاند موضوعاتهما بالتضاد كالسواد والبياض
او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم كالبصر والعمى او بالتضايف
كالابوة والبنوة او لم يتعاند اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما عن الاخر اما باعتبار

كونه

كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او صفة لازمة له كالانسان والمتعجب او خارجا
كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الاقسام يسمى متباينة واعلم ان التباين انما
يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر ونسبة معناه الى معناه وتحقق التغاير
بينهما فهو لا يعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ
ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس
المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد بل هو اعم من ذلك وهو اتحاد
نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها مرادف
اللفظ المشترك فان قلت يلزمكم كون اللفظ الواحد نوعا والمتكثر شخصا كقولنا
الانسان انسان مترادفا لصاحبه قلت لا نسلم فان المراد بالاتحاد والتكثر باعتبار
نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المتكثرة نوعا واحدة فليست من هذا القسم
وانما لم يعتبر الوحدة بالتشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير
موضوع للمعنى فلا يكون من تلك الحيثية دالا له وضعيا اصلا الرابع ان يتحد
اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك
المعاني المتكثرة وضعا اولا اولا فالاول المشترك كالقرء الموضوع للحيض والطهر
والجون الموضوع للسواد والبياض والعين الموضوعة للباصرة والنابعة والذهب
والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى معنييه او معانيه مشترك وبالنسبة
الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى او الاخر وحده امر معلوم فكان من هذه
الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى او ذلك فهو غير معلوم

فكان مجملا والمصنف عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منهما
مشتركا وبالنسبة اليهما مجملا وفيه نظر فان الاشتراك لا يعقل الا بين شيئين
والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد
وان يكون موضوعا لاحدهما ونقل الى غيره فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول
اليه على استعماله في المنقول منه او يغلب فان كان الاول كان بالنسبة الى معناه
المنقول عنه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان
المفترس المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه وقل استعماله
في المنقول منه سمي منقولا ثم الناقل اما اهل اللغة او الشرع او العرف والاول يسمى
منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة
الى الاناء المخصوص المتخذة من الزجاج والثاني يسمى منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة
للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان المخصوصة والاذكار المعينة وكالصوم
الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقلها الشارع الى الامساك عن اشياء مخصوصة
في زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل
ما يدب على وجه الارض ثم نقل اهل العرف الى الفرس هذا كله ان كان النقل لمناسبة
بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان لا لمناسبة يسمى مرتجلا كجعفر الموضوع للنهر
الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وكطلح الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول
الى الرجل وهذا التفسير للمرتجل مخالف لما فسره النحاة به فان المرتجل عندهم ما جعل
علما الشيء ولم يكن منقولا اليه عن معنى آخر قيل والثلثة الاول اعني كون اللفظ واحدا

ومعناه

ومعناه واحدا وكونه كثيرا ومعناه كثيرا وكونه كثيرا ومعناه واحدا مشتركة في عدم
الاشتراك لاتحاد معنى كل لفظ منها فهي نصوص ظاهرة وفيه نظر لما بيناه
من جواز كون المرادف مشتركا وكذا المباين كالعين والقرء ومع تحقق الاجمال
لتحقق تعدد المعنى واعلم ان لفظ فهو في قول المص فهو العلم ضمير اللفظ المتحد
والهاء في قوله افراده عائدة الى المعنى الكلي واشار الى كليته بقوله ان تساوت افراده
فانه لا يتحقق الافراد الا للكلي وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظ غيره ليخصص بالمتساوي
المتساوي فالاول يتعين كونه متواطيا لجواز تساوي الافراد في امر وجودي او عدمي
مع اختلافهما في المفهوم الكلي الصادق عليهما فيكون اللفظ مشككا اللهم
الا ان يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية الا عند تساويها في جميع الامور
لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظاهر قال الما صدق على شيئين انهما متساويان احالة
ضرورة ثبوت التغاير بين كل اثنين قال انما يتحقق الاثنينية والتعدد والتاء
في قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والهاء قال الف في قوله ومقابلتها عائدة الى
الاولوية قال الاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل التقابل التضايف فمقابل الاشدية مثل
الاضعفية والهاء في قوله وهي المباينة اشارة الى الالفاظ خاصة لا الى معانيها
وقوله فهي المترادفة اشارة الى الالفاظ هنا والضمير في قوله لهما معا عائدة الى المعنيين
وان لم يتقدم لهما ذكر لدلالة قوله وان اتحد اللفظ خاصة عليهما كما قلناه في قوله
واتحد المعنى خاصة وكذا في قوله اليهما وقوله لاحدهما **قال** الرابع اللفظ قوله منها وهو
المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل

وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو
المجمل ومرجوح الظاهر المأول والمشترك بعينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه

اقول هذا تقسيم اخر اللفظ المفيد اعني الدال على المعنى بالوضع باعتبار صفته
دلالته على ذلك المعنى وذلك ان يقال اللفظ المفيد لمعنى اما ان يحتمل ان يراد
منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع التخاطب بها اولا والثاني النص
وهو الراجح الدلالة على معناه المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة
العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا اللغة بالتي وقع التخاطب بها لان
اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه منه بحسب
تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير
معناه بحسب تلك اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه
ارجح من تلك الغير المحتمل اولا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة
الى ذلك الغير المحتمل يسمى مأولا كلفظ الاسد فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان
المفترس ومأول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الغير مانع
النقيض وقد ظهر ان بين النص والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة
على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني
وهو الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة منه بل كانا
متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل منهما كالقرء بالنسبة الى كل
واحد من معنييه فقد اشترك المجمل والمأول في ان كل واحد منهما ليس براجح الدلالة

على معناه

على معناه ويسمى هذا المشترك متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمأول وينفصل
المأول عن المجمل بالمرجوحية والمجمل عنه بسلبها وقول المص وان تساويا فالتشابه
الى معنى اللفظ وذلك الغير المحتمل والمراد بتساويهما في افادة اللفظ لهما وفي
جعل الرجحان محكما ونفيه متشابها نظر لان المحكم اللفظ الراجح الدلالة
على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان وعدمه

قال الخامس اللفظ المركب ان كان تاما ودل على طلب الفعل دلالة اولية فهو
الامر ان قارن الاستعلاء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال والدعاء
ان قارن الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس
للتمني والترجي والتعجب والنداء والعرض والقسم وان احتملهما فهو القضية و
الخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف
والصفة او غير تقييدي وهو المركب من الاسم والاداة او كلمة واداة او من غيرهما

اقول لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول لتقدم
المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما او غير تام
والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يكون يدل على طلب الفعل دلالة
اولية اي وضعية اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب
العلو بذلك القول على المخاطب كقول الانسان لعبده قم وان قارن التساوي
فهو الالتماس كقول الانسان لمساويه رتبة من غير استعلاء عليه ولا خضوع
له افعل وان قارن الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعاء كقولك اللهم

اعفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ان لم يكن محتملا للصدق
والكذب فهو التنبيه وهو حينئذ يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل يا ليتني
كنت معهم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن
زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا محيي والعرض مثل الا تنزل وان كان محتملا
للصدق والكذب على سبيل البدل كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قايم او الفعلية
مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق و
الكذب انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم
مخصوص ويندرج في ذلك ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل الاثنان زوج ومثل
خبر الله تعالى وخبر رسوله عليه السلام وما لا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الاثنان
فرد لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمخاطب المخصوص
لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث مفهومها محتملة لهما واما غير التام
فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين يصلح احدهما قيدا للاخر ومخصصا
له كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما لفظ واحد في هذا المثال فان لفظ الانسان
قايم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الفاضل
والغالب ان يكون مركبا من الموصوف والصفة وهذا النوع من التركيب ينتفع
به في اكتساب التصورات فان الحدود والرسوم انما يكون من هذا القبيل
وقد يكون مركبا لا من الموصوف والصفة كرامي الحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي
وهو المركب من اسم واداة مثل سعد على او من غيرهما اي غير الكلمة والاداة كمركب
من اسمين

من اسمين كزيد وعمرو او من فعلين مثل اجلس تكلم او من حرفين مثل هل في
والضمير في قول المصنف او غيرهما عايد الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل
وبالاداة الحرف وهي لغة الالة اذا تقرر هذا فاعلم انه يلزم مما ذكره المصنف من
التقسيم هنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت حينئذ التنبيه لان
كلا منهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف للاصطلاح
والاولى ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم
هو الاستفهام او طلب الفعل وهو الامر وقسماه كما ذكرا او على طلب الترك وهو
النهي وان لم يدل على الطلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا
فهو التنبيه **قال** اللفظ قد يكون مدلوله لفظا اما مفردا دالا على معنى
كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى او غير دال كالحروف الهجاء الدال عليها والجمل
من الحروف التي لا تفيد شيئا واما مركبا كالخبر والقضية **اقول** هذا تقسيم اخر للفظ
المفرد الدال باعتبار انقسام معناه اللفظي وكان الاليق تقديم هذا التقسيم
على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الحاقا له بباقي تقاسيم المفرد السابقة
لما عرفت من تقديم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار
دلالته على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان
مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر
اقسامه والاول اما ان يكون ذلك اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى
كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة الاول لفظ مفرد

دال على لفظ مفرد آخر دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك
انواع الكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ آخر دال على معنى كقام الدال على معناه
الثانى لفظ دال على لفظ آخر غير دال على معنى وقد ذكر فى مثاله الحرف المعجم فانه انما
يدل على واحد من الحروف المعجمة كالالف والباء والتاء ومثله فانها لا تدل
على شىء اصلا وقد قيل على هذا ان التمثيل به غير مطابق لانا لا نسلم عدم دلالة كل
واحد من الحروف المعجمة على معنى فان الالف يدل على المدة والباء يدل على رقمها
المخصوص وكذا باقيها فصح ان يكون لفظ الحروف من القسم الاول لا من الثانى واجيب
بان لا نعنى لعدم دلالته على شىء الا دلالته على تلك المدة وذلك الرقم المخصوص وفيه
نظر فان فى هذا الجواب اعترافا بدلالته على معنى فلا يندفع الايراد المذكور والحق
فى الجواب ان يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ
موضوعا والالف وغيره من الحروف لا يدل على الرقم موضوعة لتلك الرقوم باعتبار
كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا تكون مهملة اذ المهمل هو اللفظ الذى
لم يوضع لمعنى وان وضع له معنى لفظا وقد تم كلفظ المهمل والمثال الذى لا يرد
عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ كديز لا يدل على شىء وايضا التمثيل
بالحروف المعجم غير مطابق لهذا القسم من وجه آخر وهو انه لفظ مركب وموضوع
القسم اللفظ المفرد وفخر الدين انما مثل به لانه جعل موضوع القسمة اللفظ مطلقا
من غير تقييد بافراد ولا تركيب الثالث لفظ دال على مركب دال على معنى وهو
كثير كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قايم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ

الامر الدال

الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب
مهمل قال فخر الدين فى المحصول والاشبه انه غير موجود لان التركيب انما
يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب والمص اهمل هذا القسم
لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازائه فانه قد
وضعت الفاظ للمعدومات بل وللممتنعات وقد ذكر بعض المتاخرين فى
مثاله الهذيان والحق ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه
لم يجعل مركب مهمل وان اريد ضم لفظ الى آخر جاز وقد وجد لفظ دال على مثل
ذلك المهملتين فانه لفظ واحد صادق على مثل قولنا ديز مجر وهو مركب لا يفيد
شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عدم اللفظ كالسكوت وقد يكون
مدلوله لفظ مطلقا اعم من كونه مهملا او مستعملا مفردا او مركبا كنفس قولنا
لفظ قال الفصل الرابع فى الاسماء المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع من
اصل يدور فى تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول وهو اما بالزيادة او النقصان
او هما اما فى الحروف او الحركات او هما فالاقسام خمسة عشر اقول لما كان اللفظ تارة
تدل على الذات وتارة على الصفة وذكر المص طائفة من الاول وانواعه واصنافه
وجب عليه ذكر الثانى وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم
الاول على الثانى لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق اما بماهية
الاشتقاق واما باقسام المشتق واحكامه اما الاول فقال بعضهم الاشتقاق
ان تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر وتنقيف

بان الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور فانه منقوض
بالفعل الماضي والمستقبل كضرب يضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى
والتركيب وليس احدهما مشتقا من الاخر وقال اخرون الاشتقاق اقتطاع
فرع من الاصل يدور في تصاريف ذلك الفرع حروف فلك الاصل الاصول المراد
بالتصاريف تنقل الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى الاخر لحالف
لها الدال على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر
صرفت الشي اذا جعلتها في جهات مختلفة تشبيها له بتصريف الرياح من مهابها
وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة بحسب تصاريفها كالصور المتعاقبة
عليها ونسبة التصاريف الى الافعال كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما ان الحركات
الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المعرب فكذلك التصاريف
يدل على المعاني المختلفة مع اتحاد المادة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب
ويضرب وضارب ومضروب وضربت واضرب موجودة مع اختلاف
المعاني باختلاف هذه الصيغ فان الاولى يدل على الماضي والثاني على المستقبل
والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب اليه في الزمان
الماضي والسادس على طلب الضرب وانما قيل حروف ذلك الاصل الاصول ليخرج الحروف
الزائدة فيه فانه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه حروف الزيادة عشرة يجمعها
هم يتساءلون وليس المراد انها يكون زائدة دائما بل ان وجد في كلمة حرف زائد فهو
منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان

اربعة الاصل

الاصل وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ
اخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول واشتراك اللفظين في الحروف الاصلية
التي للاصل والتغيير اللاحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان
حركة او حرف او هما او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك
لكان المشتق والمشتق منه واحدا فهذه اقسام المشتق خمسة عشر وانما كان
كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي زيادة حركة او حرف وزيادة
حرف وحركة وكذا اقسام النقصان الثلثة ليصير ستة اقسام واجتماع
احوال الزيادة الثلثة مع احوال النقصان الثلثة ليصير ستة اقسام واجتماع
احوال الزيادة الثلثة مع احوال النقصان تسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب
ثلثة في مثلها تسعة فاذا ضمت الى الستة صارت خمسة عشر والستة بسائط
اذ ليس فيها الا تغير واحد اما بالزيادة وحدها وهي الثلثة الاول او بالنقصان
وحده وهي الثلثة الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلثة الاول في الثانية
فمركبات اذ كل واحد منها فيه تغيران تغير زيادة وتغير نقصان قال الاول
زيادة الحركة طلب من الطلب فان حركة البناء كالجزم بخلاف الاعرابية العارضة
الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب الثالث زيادتهما معا طالب
من الطلب زيد الالف وحركة الباء البنائية الرابع نقصان الحركة فقط حذر
من حذر نقصت حركة البناء الخامس نقصان الحرف فقط خف من الخوف
السادس نقصانهما عد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض من الواو وحركة الدال

السابع نقصان الحركة مع زيادتها كرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت
الضمة الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم من علم نقصت حركة
الميم وزيدت الياء التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما اضرب من الضرب
نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان
الحرف مع زيادته من الذيان نقصت التاء وزيدت ياء ساكنة الحادي
عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة بنت من البنات نقصت الالف وزيدت
فتحة الباء للبنات الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما خاف من الخوف
نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء الثالث عشر نقصانهما معا مع زيادتهما
ادم من الاديم زيدت الالف متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الدال الرابع
عشر نقصانهما معا مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو متحركة وزيدت
كسرة العين الخامس عشر نقصانهما مع زيادة الحرف كاف من الكلال نقصت
الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاول ادغمتها في الثاني وزيدت الف بعد
الكاف **اقول** لما اشار المصنف الى الاقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال
اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها زيادة في ايضاحها وانما بدأ
بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا فاذا قدم وضعا
يوافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة
وجودية والنقصان عدمية وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء
من الحرف فان الواو يتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع
الكسرة

الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام الاول زيادة
الحركة فقط في المشتق على المشتق منه طلب في الطلب فان المشتق وهو الفعل
الماضي انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتح الباء وهي حركة بناء وانما اعتبر
حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا يفارقها فصارت
كالجزء منها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة زائلة عنها عند
زوال العامل فلم يكن معتدا بها قيل على هذا لا نم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة
مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا والنصب
بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء كانت رفعا او نصبا
او جرا وتلك لازمة للاسم العربي الصحيح فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار
حركة البناء اقتضى اعتبار حركة الاعراب المطلقة فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم
بعد تمامه واصله السكون ولا ينافي هذا قول جمهور النحاة ان الاصل في الاسماء
الاعراب لان النظر النحوي في الاسم انما هو من حيث عروض التركيب له والاعراب
اصل في الاسماء من الحيثية بخلاف الاشتقاق فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة
المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل الماضي ايضا بالنظر الى الوضع
اصله الوقف بدليل ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف
يصير حركته اصلا ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب سواء كانت شخصية او نوعية
فهي انما تلحق الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل فكما ان الشخصية محتاجة الى العامل
شخصي كذلك النوعية محتاجة الى العامل نوعي فهي عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة

البناء فان لحوقها للكلمة لا بسبب خارج عنها فكانت لازمة فاشبهت الجزء
من هذه الحيثية وهذا القدر كاف في اعتبار حركة البناء والقاء حركة الاعراب
واذا اردنا التمثيل بكلمة مشتقة تزيد فيها عن مصدرها حركة اصلية قلنا
ضرب من الضرب او قتل من القتل فان الراء في المثال الاول والتاء في المثال
الثاني ساكنان في المصدر متحركان في الفعل الثاني زيادة الحرف فقط كاذب
من الكذب فان اسم الفاعل وهو الكاذب انما زاد على مصدره المشتق منه وهو
الكذب بالالف خاصة الثالث زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب زدت
في طالب التي هو الفعل الماضي على الطلب الذي هو المصدر الالف وحركة الباء للبناء
ولو لم نعتبر حركة البناء قلنا في مثال هذا القسم ضارب من الضرب زدت الالف
وكسرة الراء الرابع نقصان الحركة فقط حذر من حذر فان الراء من حذر الذي
اسم الفاعل ساكنة وفي الماضي متحركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء
وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم نعتبر حركة البناء قلنا في
مثاله ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة في الفعل المشتق منه
وساكنة في المصدر المشتق وهذا على راي الكوفيين حيث ذهبوا الى اشتقاق
المصدر من الفعل بدليل تاكيده من المصدر مثل قمت قياما والموكد اولى بالاصالة
من الموكد الخامس نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها
موجودة في المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق السادس نقصان
الحركة والحرف معا عد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض عن الواو الاصل

الوعد

الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة من العدة ساكنة في عد والهاء
المذكورة انما هي في الخط وفي النطق عند الوقف وعند الدرج هي تاء السابع نقصان
الحركة مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزدت ضمتها الثامن
نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل علم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزدت
ياء وهذا بناء على الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضي
مشتقا منه فقال في مثاله عاد من العدد نقصت حركة الدال الاولى المدغم في
الثانية وزدت الالف بعد العين التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحرف والحركة
اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر
نقصان الحرف مع زيادته حيان من الديانة نقصت التاء التي هي هاء عند الوقف
وفي الخط وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قيل على هذا ان
حركة النون التي قبل التاء في المشتق منه مفقودة في المشتق فح لا يكون هذا
المثال مطابقا لهذا القسم بل للقسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة
الحرف والمثال المطابق لهذا القسم حاكف من الوكيف نقصت الياء وزدت الالف
الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزدت
حركة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة معا مثل خاف
من الخوف نقصت الواو وزدت الالف وفتحة الفاء للبناء الثالث عشر نقصان
الحركة والحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ادم من الادمة زدت الهمزة
المتحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف

معا مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة
وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حرف فقط
مثل كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة
في الثانية وزيدت الف بعد الكاف **قال** ولا يشترط قيام المعنى بما صدق
عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات الضرب قائم بغيرها **اقول**
لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في ذكر احكام
المشتق وهي مسائل اربع الاولى انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على الذات
قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا
للاشاعرة لنا انه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليها
المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب
والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم اما بيان الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه
الاشتقاق انما هو بالمضروب لا بمن صدر منه الضرب وح ينتفي صدق الضارب
على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما بذاته
لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة الممتنع قيامها بذاته تعالى وانما يقوم
باجسام جمادية فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى
بها لوجد المشروط بدون شرطه وانه مح وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق
ليس قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس
المخلوق قائما بذاته تعالى بالضرورة فان قلت لا نم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس

المراد

المراد به الاثر القائم بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير
انما هو قائم بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار
خلقه الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجمادية بل باعتبار قيام المعنى
القديم اعني الكلام النفساني الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تع والخلق
ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد وبانتساب هذا
التعلق الى الله تع صدق لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز قلت التاثير
ليس امرا مغايرا للاثر والا لزم التسلسل وايضا التاثير ان كان قديما لزم قدم الاثر
ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونهما متقدمين عليها بالذات
وان كان حادثا كان له تاثير اخر وتسلسل والقول بالكلام النفساني القديم باطل
لكونه غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق
ولو سلم ثبت المطلوب لانه ليس صفة قائمة بذاته تعالى لكونه حادثا وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قديما لزم التسلسل ولزم قدم العالم ايضا لان قدم التعلق
الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق واحتجت الاشاعرة
بالاستقراء وهو عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها
صادقة على ذات والمعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه ضعيف الاستقراء
وبطلانه بوجوه الصور المذكورة **قال** ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق
فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب
وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي

لا يعمل والصدق المتكلم والمخبر والمؤمن من النائم **اقول** هذه المسئلة الثانية
من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة
بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابو علي ابن سينا خلافا
لجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المصنف طاب ثراه منها اربعة الاول
ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب له اعم
من حصوله في الحال او الماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين
اقسامه لا محالة وحينئذ يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان
صدق عليه انه ليس بضارب في الحال لان السلب الخاص الذي هو احد مفهومي العام
لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا على ان الفاعل كالضارب مثلا
ان كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمرا امس ولو لم يتقرر
عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان ماض لكان
هذا الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك انما يدل على صحة الاطلاق بمعنى الماضي في الجملة اما
على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه الثالث لو كان بقاء المعنى
شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا
فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف من حروف متتالية بعدم السابق
منها بعد بان اللاحق وما كان كذلك فماهيته ممتنعة التحقق وما كان تحققه
ممتنعا فبقاؤه احرى ان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان
ذلك البقاء شرط الصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام

امتناع

امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق
اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما
وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو كان شرطا للصدق لكان صدق
لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط قيل على
الاول ان قبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي
حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم
الى الحاضر والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني
انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل كما يقال
زيد ضارب عمرا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان ههنا كذلك
وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود
يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق عليها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع بالمنع
من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان
الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له الضرب فكان صدق
الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث
بانه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاؤه وما يجتمع فالقول به خارق للاجماع
وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق
الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول وعن الرابع بان الاصل في الاطلاق الحقيقة

قال وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي فالمنع الشرعي من اطلاق
كافر للمؤمن بعده ولا يقتضي المنع اللغوي اقول لما ذكر الادلة على ما اختاره
اشار الى ما اعترض به الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك من وجهين الاول ان
من انقضى منه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب الآن ومتى كان
كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة اما الاول فللاتفاق
عليه واما الثاني فلانه اذا صدق ليس بضارب الآن صدق عليه انه ليس بضارب
مطلقا لان ليس بضارب مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب الآن وصدق الكل
مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة فاذا صدق عليه انه ليس بضارب
امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدقا
معا لزم اجتماع النقيضين وانه مح والجواب المنع من استلزام صدق ليس
بضارب الآن لصدق ليس بضارب مطلقا فان ضاربا الآن اخص من ضارب
مطلقا فيكون سلب ضارب الآن اعم من سلب ضارب مطلقا لان عدم الاخص
اعم من عدم الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الآن اعم من ليس بضارب مطلقا
لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق
ههنا ان ضاربا باعتبار معنى من حصل له الضرب والضرب ماهية كلية لها جزئيات
كثيرة مختلفة بسبب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والآلة كالسيف
والسوط والقابل اعني المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الآن
واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان ذلك نفيا كليا لسائر الجزئيات والنفي

الجزئي

الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه والحاصل ان الشارح المعصوم طاب ثراه بقوله وقولنا
ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي اه قدح في الدليل وصدق الكل مستلزم لصدق
كل جزء من اجزائه قلنا هذا مسلم في جانب الاثبات واما في جانب النفي فلا وهو ظاهر
فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي
هو جزء ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الآن قضية وقتية وهي
مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب في الجملة مع اتحاد موضوعيهما لان
المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم لصدق العام بالضرورة
قلت لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا والآن ليس وقتا لسلب مطلق
الضرب بل للضرب المسلوب وهو الضرب الخصوص المقيد بكونه واقعا الآن ومعنى قولنا
ليس بضارب الآن ليس بضارب بضرب موجود الآن فلو كان المراد بكون الآن وقتا
لسلب مطلق الضرب منعنا من صدقه وكيف لا وقد علمنا انه يصدق على من انقضى
منه الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في الآن وبعده ومن خواص الحقيقة عدم
جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لكن لا نسلم انه
يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب لانهما مطلقتان والمطلقتان لا يتناقضان
انما يناقض المطلقة الدائمة والثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق
المشتق لصدق على من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول صلى الله عليه وآله انه كافر
والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب ان المنع
منها ليس من جانب الوضع اللغوي بل هو سائغ بالنظر اليه وانما منعه الشرع تعظيما

لشان الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث
الشرع **قال** ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروايح
لم يشتق لمحالها اسماء منها **اقول** هذه المسئلة الثالثة من المسائل الاربع وهي ان
قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة
خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد
من دونه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة
يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروايح كرايحة
المسك والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق
لتلك المحال منها اسماء اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام
المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن
المعلوم ان ايجابه الاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القايم بالذات ذا لفظ
موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ
الموضوع للمعنى فانما خلا دكان الاشتقاق في انواع الروايح وان كانت قايمة بالمحال
المذكورة لانها خالية عن الشرايط المذكورة فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه
قال ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء
اقول هذه رابعة المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل
على شيء ما له البياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم
بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المطابقي ولو دل

على شيء

على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام او لفظ ابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض
ولها خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع لها اللفظ ولا لشيء من اجزاء موضوع
اللفظ فانتفت دلالة المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه ان يقال
لو كان مفهوم الابيض انه جسم له لصح ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان قولنا الابيض جسم جار مجرى الجسم ذو البياض جسم
ولا شك ان هذا اصله غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال
لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد اتفاقا **قال** الفصل الخامس في الترادف
ووقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه ولامكان ان تضع قبيلة
لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا آخر والباعث عليه من واضع
واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة ولقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر
وكذا السجع والقلب والتجانس وغيره **اقول** الكلام في الترادف اما في ماهيته
واما في احكامه اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ
آخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل
وتقييد المعنى بكونه موضوعا له لفظ آخر يخرج اللفظ المباين وغيره من الالفاظ
الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق اللفظ
عند نسبته الى لفظ آخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا
والمرادف لغة المتابع وانما اهمل المصنف طاب ثراه تعريف المرادف ههنا اكتفاء
بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة وغيرها فان فيه كفاية عن استيناف ذكره

واما احكامه فمسائل الاولى في انه جائز ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان ولقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما بيان انه واقع فاما بالنظر الى العقيق فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى اللغة والحاقة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الاسد والسبع موضوعه للحيوان المفترس وان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوع للحيوان الناطق وان كل واحدة من لفظي القعود والجلوس موضوعة للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة وكانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادفات ويمكن ان يضع واضع واحد لفظين او ازيد لمعنى واحد ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوائد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الاخر مثل قول الشاعر ابلى الهوى اسفا يوم النوى بدني ٥ وفرق الهجر بين الجفن والوسن ٥ فانه لو قال بدل النوى البعد لم يقم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم يحصل القافية وكذا السجع وهو الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن لفظين متساويين يدل كل منهما على معنى غير معنى الاخر وذلك انما يكون

لسبب الاشتراك

لسبب الاشتراك مثل الحفظ العيني بالعين لا لسبب الترادف قلت الاشتراك بسبب الاشتراك في التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام وفي الالفاظ الفرعية كالمجموع والتثنية والمركبات المشتقات كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين فقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف وهو كثير مثل وسائل بجل وسائل فان الثاني جمع وسيلة المرادفة للوصلة والذريعة فلو اقتصر الواضع على لفظ واحدة من اللفظين المترادفين للوسيلة او عليها لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر وحالت فيهم سائلا ووجدت جودا سائلا ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة لاتحادها لتعدد معناها لم ينافي كونه بسبب الترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعماله في معناه دون غيره فيصح تعريف الاخفى بالاظهر وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم اخرين بان يكون ذلك الظاهر خفيا عندهم والخفي ظاهرا فيصير المعرف في الاول معرفا وبالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ بلفظ اخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو معنى التحديد اذ لا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح منه دلالة وهو خطأ فان التحديد التفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال قال ويمكن افراده بخلاف التابع والمؤكد اذ هما يفيدان التقوية لاصل المعنى والتحديد على الشيء المغاير له ويمكن اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه في التركيب من حيث المعنى اقول هاتان مسئلتان اخريان من مسائل

احكام الترادف الاولى في ذكر الفاظ ظن انها مترادفة وليست كذلك فمنها التابع
ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان وعثمان ثمان قال قوم هما مترادفان وابطل
المصنف ذلك بان المترادف يصح افراده اي اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه كقوله تعالى
ما هذا الا بشر ان الانسان لفي خسر والتابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا ثمان
وكذا غيرهما من التوابع وانما يقال بعد ذكر متبوعها فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد
والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطأ لان المؤكد يفيد تقوية
دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذن
معناهما ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين
واعلم ان التاكيد لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الدين الرازي بانه
اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق
على المؤكد لا على التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه المؤكد مع انه غير جامع لان
التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر كما يكون بتكرير اللفظ
وكون المقصود باللفظ ثانيا التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض المؤكد
لا يقبل التقوية مع صحة التاكيد بالفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال التاكيد
تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له شخصا والمؤكد هو اللفظ المفيد
لتقوية دلالة لفظ مغاير له شخصا على معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ النفس
والعين مثل رأيت زيدا نفسه او عينه او المثنى مثل كلا وكلتا كجائني الرجلان
كلاهما والمرأتان كلتاهما والجمع مثل كل واجمعين كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

اجمعون

اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ اما في المفرد فكقوله عم انما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل او الجملة كقوله عم والله لاغزون
قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا وجواز التاكيد معلوم
بالضرورة ووقوعه مستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد والاسم المحدود
كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان والحق خلافه لان
الحد يدل بالمطابقة على اجزاء المحدود اعني مقوماته التي يتحقق بها حقيقته والاسم
انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على اجزائها فاذن معناهما غير متحد فلا يكونان
مترادفين المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه
ذهب جماعة الى جوازه ومنعه فخر الدين الرازي وفصل اخرون فاجازوا
اقامة المرادف مقام مرادفه من لغته ومنعوا من غير لغته احتج الاولون بان التركيب
والاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرها انما يعرض بالذات للمعاني
وبتوسط عروضها لها يعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معنى الى معنى
اخر حال التعبير عنهما بلفظين لكل منهما مرادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفيهما
قطعا فانه اذا جاز ان يقال رأيت انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال
رأيت بشرا يضرب سبعا ورأيت انسانا يضرب سبعا ورأيت بشرا يضرب
اسدا اذ المعنى في الكل واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح
اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر والتالي باطل فالمقدم
مثله وبطلان التالي ظاهر والجواب بالمنع من الملازمة فان ارادوا تكبيرة الافتتاح

وذلك وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة بعينها بعيد الشرعيا
فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها فان ابدلها الدلالة على مفهوم الله اكبر فالحكم
بطلان التالى وحقيقته ظاهرة واما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما
اتصل فى حالتى التعبير عنه باللفظ عن ادخه من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة
كل من المترادفين مقام صاحبه من لغته غير لغته ولما كان اقامة مرادفه من غير لغته
مستلزما لمفسدة وهى اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وانكان
المدلول واحدا والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا واما بالنظر الى اللغة
فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ اخر من غير لغته مهمل بالقياس
الى تلك اللغة فلا يصلح ما افادة اللفظ المستعمل فيها وانما فى قول المصنف
نراه ولكن قرادة عايدة الى المرادف **قال** الفصل السادس فى الاشتراك وفيه
مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فازاد وضعا اولا من حيث
هما كذلك فخرج المترادف بقيد الحقيقة وخرج بالوضع الاول المجاز ومن حيث
هو كذلك خرج به المتواطى المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف ووجوده
دال على جوازه والامكان وقوعه من القبيلتين او من القبيلة الواحدة ويكون
الفايدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما فى اسماء الاجناس واحتجاج
النفاة بالاخلال بالفهم على تقديره ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ولان الفايدة
الاجمالية موجودة **اقول** لما فرغ من ذكر المرادف شرع فى ذكر المشترك وانما اخره
عنه لان المعنى فى المرادف واحد وفى المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات

ولكون

ولكون المرادف عند نصا فى معناه كما عرفت والمشترك مجمل فى معناه قطعا والنص
مقدم على المجمل وقد عرف المصنف بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فازاد وضعا
اولا من حيث هو كذلك فاللفظ جنس وتقييده بالموضوع يخرج المهمل
وقوله لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ اخر
فى وضعه لتلك الحقيقة وهو المرادف اولا وهو المفرد وقوله فازاد ليدخل
اللفظ الموضوع لحقايق كثيرة كلفظ العين الموضوع للنابع والباصرة وعين
الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز والمنقول
ايضا فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلى ومعناه المجازى لكن ليس
ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازى ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقى باعتبار
العلاقة التى بينهما وقوله من حيث هما كذلك اى حقيقتان مختلفتان يخرج به
اللفظ المتواطى كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس وهما حقيقتان
مختلفتان لكن تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان مختلفتان بل من حيث
اندراجهما تحت موضوعه اعنى الحيوان وهذا الحد هو المذكور فى المحصول الا ان فيه
تغير يسير اعنى مغير المعنى نعم فى المحصول قيد الحقيقتين بالاختلاف وهنا اهمل
ذلك والحق ان ذلك مما اسقطه الناسخون لان فى شرحه التعريف ما يدل
على ذكره وايضا ذكر فى التعريف من حيث هما كذلك وفى شرحه من حيث هو
كذلك فثنى الضمير اولا وهو ضمير الحقيقتين ووحده ثانيا وهذا ايضا
مما يمكن استناده الى الناسخين وفى هذا التعريف نظر اما اولا فلانه

كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان وضعه لحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل
البدل اذ الموضوع لحقيقتين او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا
فلان الحقيقة انما يصدق على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين
احدهما وجودي والاخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدم
وقوله من حيث هما كذلك يخرج به المتواطي وفيه نظر فان المتواطي يخرج بقوله
الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت افراد
تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقها على تلك الافراد المختلفة
او المتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق
على تلك الافراد فيها لا انها موضوعات اللفظ وقوله فخرج المرادف بتعدد
الحقيقة فيه نظر اذ قد يتعدد معاني المرادف كمرادف اللفظ المشترك اذا عرفت
هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب
وقال اخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار لنا انه واقع فيكون
جائزا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر
على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى فهم احدهما ولا الى
معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الى ان يحصل قرينة تدل
على تعيين احدهما وذلك اية الاشتراك اذ لو كان متواطيا لتبادر فهمنا
الى المفهوم المشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر الى فهم المعنى الحقيقي
دون المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الاخر لفهم المنقول

اليه دون المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى وكذا الكلام في
عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى البياض والسواد واما الثاني
فظاهر واعلم ان هذا الدليل يدل على امتناع الاشتراك لا وجوبه ولانا نعلم بالضرورة امكان
ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى اخر و
يشتهر الوضعان وذلك معنى الاشتراك ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة
الواحدة لمعنيين على سبيل البدل ويكون الغرض من وضعه تمكين المتكلم من التعبير عن كل
واحد من المعنيين مجملا عند تجرده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه بها و
لا يلزم من انتفاء الفائدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع
وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وفاقا مع عدم دلالة الفاظها على شيء من الانواع
التي تحتها مفصلة واحتج المانعون من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو
الافهام وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر يفوت ذلك الغرض
ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك اللفظ وعدم حمله على احدهما والا لزم
الترجيح من غير مرجح ولانه اما ان يكون مقترنا بقرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل
بغير فائدة او لا بقرينة زائدة فلا يفهم منه شيء اصلا فيكون اطلاقه عبثا لان الغرض
من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه اعم من ان يكون
افهام السامع معنى اللفظ على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون
غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المعاني المذكورة انما يمنع من الافهام
التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون مفوتا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من استلزام

ذكر القرينة معه التطويل بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون
القرينة مفهومة عند من يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من سامعيه
الذين لا يؤثر افهامهم غرضه وايضا السعي في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب من
الخطاب الشرعي فيه فائدة وهو تحصيل الثواب ويمنع ايضا من عدم فهم شيء
اصلا من اللفظ المشترك حال التجرد عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان
السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها مفصلا
وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال
كما ان الافهام التفصيلي مقصود في بعضها ومنعهما معا انما ذكره منعا على تقدير منع
وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واحد ولا يمنع من وضعه من قبيلتين في
انتفاء واحد سببي الشيء لا يدل على انتفائه مطلقا **قال** البحث الثاني في اقسام
مفهومي اللفظ قد يتباينان كالحيض والطهر والسواد والبياض وقد يتوافقان
اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك بين العام والخاص او يكون احدهما
صفة للاخر كالسواد المسمى به ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص وعلى القار بالتواطؤ
ان قصد اللون وبالاشتراك ان قصد اللقب **اقول** يريد الاشارة الى تقسيم
اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوميه اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما
قال مفهوما اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين ضروريا الوجود في المشترك
وما زاد عليهما فغير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان بان
لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه الاخر كالحيض والطهر اللذين هما مفهوما

القرء

القرء المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض اللذين هما مفهوما الجون
المتقابلان بالتضاد وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر
كالامكان العام اعني رفع الضرورة عن احد الطرفين اللذين هما الوجود والعدم
بحسب الذات والامكان الخاص وهو رفع الضرورة عن الطرفين معا بحسب
الذات اللذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق فان الاول جزء من الثاني
ضرورة كون رفع احد الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق لفظ الامكان
على الامكان الخاص بالاشتراك ايضا لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع
احدى الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للاخر كلفظ
الاسود بالنسبة الى شخص ذي سواد يسمى اسود فان ذلك اللفظ صادق
على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته وهو كونه اسود ثم ان اطلاق لفظ الاسود
على هذا الشخص المفروض اعني ذا السواد المسمى بالاسود على القار بالتواطؤ
ان قصد اللون اعني كونه ذا سواد لكون هذا المعنى متحققا فيه وفي القار ايضا
من غير تفاوت وان كان السواد مقولا على سواد ذلك الشخص وسواد القار
بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه اسما موضوعا وعلما عليه كان صدقه عليه
وعلى القار بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوميه بالذات **قال** ومنع بعضهم من
اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفائدة مشروطة في الوضع بحيث
اذا اطلقا استفيد منه في الوضع بحيث اذا اطلق استفيد منه معنى
والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين

النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من واضعين
اقول هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين الرازي في المحصول من انه لا يجوز
ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد
ان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك
من النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك
اللفظ الموضوع لكل واحد منهما وبعده والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل
هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره
من واضعين بان يضعه احدهما لوجود معنى والاخر لعدم ذلك المعنى من غير شعور
احدهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك مع علم صدوره من
واضع واحد علم افادته عند اطلاقه لغير التردد المعلوم لكل احد ثم فان قوله
اعتدي بالقرء يفيد السامع امرا لم يكن حاصلا قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك
بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وكذا انا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف
لوجود الباء وعدمه ثم قال قائل علامة الالف فاد هذا الاطلاق انه معين لاحد الطرفين
اعني وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل الاطلاق نعم قد يعرى
اطلاق مثل هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل هذه المراءة
ذات قرء لكن عدم افادته في بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا ف
العبث انما يلزم في الثاني قال البحث الثالث انه لا يجوز استعمال اللفظ
المشترك في معانيه الا على سبيل المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع
للافراد

للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعمال في البعض وان اريد به المجموع
والاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد تقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع
يقتضي عدم الاكتفاء الا به وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار
اليه الا بقرينة وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى جوازه
وحمل اللفظ عليه عند التجرد لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون الم تر ان الله
يسجد له من في السموات ولان حمله على البعض تحكم وعدم حمله على شيء اخراج له
عن الافادة والجواب ان الخبر محذوف في الاول والسجود المراد به الخشوع
والفائدة موجودة وهي الدلالة على احدهما لا بعينه اقول اختلف الاصوليون
في جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه
القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى رحمه الله تعالى
وابو علي الجبائي واوجب بعضهم حمله عليها عند التجرد عن القرينة
الدالة على قصد احدها والغاء الباقي وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه
كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين
البصريان وفخر الدين الرازي وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بما ذكره
فخر الدين الرازي في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ المشترك بين تلك المعاني
اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون وعلى كلا
التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على تقدير الاول
فظاهر لان استعمال اللفظ المشترك حينئذ يكون استعماله في غير ما وضع له فلا يكون

حقيقته بالمجاز اولا يصار اليه الا عند وجود قرينة تمنع من حمله على حقيقته
واما على تقدير الثاني فاما ان يراد بذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد
من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس
الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء
الا به لا بفرد من افراده وارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك
عين التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال اللفظ في هذا المعنى بعينه
وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما ظاهر
فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد قصدا اولا وفي الثاني انما يقصد بالذات
وبالقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصد كل واحد لا بالقصد الاول
وبالذات بل بالقصد الثاني وبالعرض وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على
كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على كل واحد
واحد منها بالتضمن وح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا
في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن لا نم لزوم التناقض على ذلك التقدير
قوله لان ارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا لا نسلم وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا والمجموع مرادا اما على ذلك التقدير
فلا تقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع تستلزم ارادة كل فرد فكيف
يكون ارادة كل فرد منافية لارادة المجموع احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى
ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان الصلوة من الله تعالى الرحمة

ومن الملائكة

ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما
فقد استعمل فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة
بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان
من لفظ السجود هنا اما ارادة الخشوع والانقياد فظاهر لان المعقول من
سجود الدواب واما ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه خصص السجود بكثير
من الناس والخشوع عام في الجميع فالتخصيص ببعض الناس مغاير للشامل
للجميع فظهر استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا
على سبيل الحقيقة لان الاصل في الاستعمال وهو المطلوب الثالث لو لم يجب
حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة على ارادة
احدها فالغاء الباقي لزم احد الامرين وهو اما التحكم والترجيح بلا مرجح
واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل اتفاقا
فكذا المقدم واما الملازمة فلانه ان لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل
على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول
واما ان لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم الثاني واعلم ان الوجهين دالا على
استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا
او جائزا واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي

يمكن الجمع بينهما عندنا التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال
لفظ الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله وصلوة الملائكة بل المراد بلفظ
الصلوة ههنا صلوة الملائكة حسب والضمير في قوله يصلون راجع اليهم
دونه تعالى وخبر ان في الاول محذوف وهو ان الله يصلي والملائكة يصلون سلمنا
لكن لا نم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون
مجازا فلعله من كل منهما والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني بالمنع من ارادة السجود
بمعنى وضع الجبهة على الارض من الاية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخشوع وهو
مشترك بين جميع من نسب السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل
على تخصيصهم بالحكم وعن الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل
اللفظ لو لم يحمل على جميع معانيه لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك
تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير
مرجح لان لهذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه رجحانا على غيره لكونه متيقن
الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق **قال** البحث
الرابع في انه على خلاف الاصل المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع
ما في ضمير المتكلم وقد يتبعه امور تلاحظ مراعاة بالعرض وانما يحصل الغاية الذاتية
عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده يكون نسبة المعاني الى اللفظ واحدة
فلا يختص احدها بالفهم فينتفي الغاية فان الاشتراك وعدمه لو تساويا
لما حصل سبق ما ادعي الوضع فيه دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب

اقول

اقول الاشتراك على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه
مشتركا بين كونه غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن من الاول واستدل
المص على ذلك ههنا بوجهين الاول ان المراد بالذات اي المقصود بالقصد
الاول من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما في ضميره
منها باطلاق لفظه ومتى كان كذلك كان الانفراد ارجح من الاشتراك اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع لان على تقدير
كون اللفظ مشتركا بين معاني متعددة لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده
منها باطلاق ذلك اللفظ لان نسبته الى تلك المعاني واحدة بمعنى ان نسبته
الى كل واحد منها كنسبته الى غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع بينها واحدا بعينه
دون غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع
وهو ظاهر فكان الارجح الثاني لو كان الاشتراك مساويا لغيره لما حصل سبق ما ادعى
وضع اللفظ له من المعاني الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والتالي باطل
فالا لما حصل التفاهم حالة التخاطب دون الاستكشاف والتفحص عن المراد
من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان فالمقدم مثله بيان الشرطية ان السامع
لذلك اللفظ يتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الاخر المحتمل
ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وهو
مح وفيهما نظر اما الاول فلما بين ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء على
سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول ولا لمطلق الغرض الشامل للقسمين

جميعا بل ان كان مفوتا فالقسم الثانى وهو الافهام التفصيلى لا مطلقا بل
عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه مظنون العدم
والا لكانت حروف المعانى باجمعها كذلك لعدم افادتها بدون انضمام غيرها
من الالفاظ اليها واما الثانى فالمنع من صدق الشرطية والترديد بين فهم المعلوم وضع
اللفظ عند اطلاقه وبين غيرها انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك وعلمه ولا يلزم
من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون ما يحتمل وضعه له ترجيح احد
المتساويين على الاخر اذ المساواة ليست بينهما ثابتة كيف ووضع اللفظ
لاحدهما معلوم وللاخر مشكوك فيه نعم المساواة ثابتة بين وضع اللفظ لذلك
المعنى المحتمل بين علم وضعه له والتحقيق فى هذا ان سبق فهم المعنى من لفظه
يتوقف على علم اعتقاد السامع اشتراكه على اعتقاد عدم الاشتراك وهو يكون
ذلك السبق والا على عدم اعتقاده على اعتقاد عدم الاشتراك الذى هو مع علم
وسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع
ذلك اللفظ له مرجحان ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة
على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك الغير منتفية على
التقدير الاول ومحتملة على التقدير الثانى خاصة والاولى ان يقال فى اثبات
مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى الافراد انه موقوف على وضعين للمعنيين
سواء كان الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وثبوت
ما يتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة
واعلم

واعلم ان الهاء فى قول المصنف وقد يتبعه امور اخر عائدة الى الوضع وتلك الامور
التابعة للوضع المقصود بالعرض هى دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على اجزائه
ذلك المعنى وهى المسماة بدلالة التضمن ودلالته على لوازمه القريبة والبعيدة
وهى المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة ومحاسن
الكلام ومزاياه فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا فهم ذلك المعنى عند
اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصود
الواضع بالقصد الاول تابعا للمقصود الاولى فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن
ان يكون قصد المصنف بهذا الكلام هنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكره هو
ان يقال لا نسلم ان الغاية الذاتية انما تحصل عند اتحاد الوضع فان اللفظ المشترك
يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه فى الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف
فى حصول الغرض من الوضع كما فى اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك
على احد معانيه فى الجملة دلالة التزامية ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة
للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه فى الجملة بل لكل واحد منها وذلك لانه لما
لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض المطلوب من وضعه
بالقصد الاول حاصلا بل تابعا وليس كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد
مثلا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض
من وضعه حاصلا ومن جملة ما يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل مقصود
بالعرض كون اللفظ مشتركا بجعل الدلالة على معناه اذا كان متحد المعنى واضعين

قال البحث الخامس في وقوعه في القرآن ويدل عليه ان القرء وضع للطهر
والحيض معا لا باعتبار امر مشترك وعسعس لاقبل وادبر احتج المانع بان
تجرده عن القرينة يناقض الغرض ومجامعته يستلزم التطويل من غير فائدة
والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة وبدونها اذا
كان القصد البيان الاجمالي والفائدة مع القرينة توسيع العبارة و
لقائل ان يقول يجوز فيما ادعى اشتراكه وضعه لقدر مشترك او لاحدهما ويجوز
به في الاخر ثم خفي لكثرة الاستعمال اقول اختلف القائلون بوقوع اللفظ
المشترك في اللغة في انه وقع في القرآن ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار
المصنف وانكره الباقون احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق اهل
اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره
على ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من اهل اللغة وقطع في امثال ذلك بحجة
احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة المعينة للمراد
فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة فهم المعنى المعين
من لفظ موضوع له ولغيره على البدل من غير امر منفصل او مجامعا لها فيلزم
التطويل بغير فائدة وهو غير جائز عليه تعالى والجواب المنع من المقدمتين اعني
كون التجرد عن القرينة يناقض الغرض وكون مجامعتها يستلزم التطويل
بغير فائدة اما الاولى فلا نسلم ان التجرد عن القرينة يناقض الغرض المطلوب من اللفظ

لجواز

لجواز كون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معنيي المشترك من غير تعيين
كما في الاجناس والمشتقات وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية
فلا نسلم ان مجامعته للقرينة المعينة للمراد من اللفظ يستلزم التطويل بغير فائدة
فان في ذلك فائدة ظاهرة وهو توسيع العبارة وايضا التكليف بالنظر
في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو اعظم من الفوائد
واعترض المصنف على حجة الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه وهو لفظ القرء
ولفظ العسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا لقدر مشترك بين معنييه
المذكورين اما على سبيل التواطؤ والتشكيك ثم خفي لهجره واشتهر استعمال اللفظ
في فرديه المذكورين حتى ظن اشتراكه وكون اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين
خاصة واستعمل في المعنى الاخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره
وكثرة استعماله فيه ومع وجود هذين الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى
وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق اهل اللغة على خلافهما كما
تقدم فيبقى الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة
والمجاز وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة
وما ذكره من الاحتمال فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك قال الفصل السابع
في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت
لانه مقابل الباطل فان كانت للفاعل فهي الثابتة والا المثبتة والمجاز مفعل
من الجواز وهما مجازان فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة

الحقيقة والمجاز

التي وقعت التخاطب بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة
لما وضع له **اقول** الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في لفظه واما في معناه والكلام
في معناه اما في تحقيق ماهيته او في اقسامه او في الاحكام اللاحقة له اما الاول
فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يقال في مقابلة
الباطل الذي هو المعدوم ومقابل المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل يأتي
تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى المفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة
بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت بالمعنى فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ
من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ
المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت المكان الفلاني او من
الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه يفيد التردد بين الوجود و
العدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضوعه
الاصلي انتقل عن ذلك الموضوع الى غيره فكانه جاوز موضعه فسمي مجازا واما
الثاني وهو الكلام في حدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان المصنف طاب ثراه
حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي
وقعت التخاطب بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وتقييده بالمستعمل
يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وقوله فيما وضع له يخرج المجاز
وهو اللفظ المستعمل يخرج المهمل والموضوع في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي
وقعت التخاطب بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما

لغة

لغة وينبغي ان يزاد في الحد من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة
ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يعتبر
الحيثية لم يتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في
غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له وينبغي ان يزاد فيه ما به يصير هكذا اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبة لما وضع
له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة
وهذان التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين
وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا
لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق
كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنقل
الى اللغة اما الحقيقة فلما تعلم من انها مأخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقلت
الى الاعتقاد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق
ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه محقق لذلك الوضع فظهر
انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه
حقيقة في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه
بما يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز وكان
استعماله في اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا وايضا المجاز مفعل وبناؤه
حقيقة اما في المصدر او الموضع واما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ

المنتقل عن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه ماخوذ من التعدي
واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز
كما يمكن حصوله في الاجسام كذا يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا
لذلك المجاز لانه موضع اي محل الجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة
موضعا من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز ان المجاز بمعنى الامكان
يرجع الى المعنى الاول وهو العبور او التعدي وانما اخر المص رحمه الله البحث
عن الحقيقة والمجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء
سوى الوضع والحقيقة والمجاز يتوقفان على الوضع والاستعمال جميعا قال
واقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية وشرعية ووجود الاولين ظاهر فان هذا الفاظ
وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللالفاظ اصطلاحات لم يوضع
في اللغة لما اصطلحت فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند
النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل
اقول لما بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت
بها المخاطبة وكان الوضع تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة
الى الشرع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الواضع الى اللغوية والعرفية والشرعية
ووجود الاولين اعني الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر اما الاول فلانا نعلم
فان هذا الفاظا وضعت في اللغة لمعان واستعملت بعد وضعها فيها ولا نعني
بالحقيقة اللغوية الا ذلك فقط وربما احتج بعضهم على ذلك بان هذا الفاظا
مستعملة

مستعملة في معان فان كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها
وان لم تكن موضوعة كانت مجازات لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق
بوجود اصله فاذن الحقيقة موجودة جزما وهو ضعيف لمنع من كون المجاز متفرعا
على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع السابق فوجوده دال على سبق الوضع لا على
سبق الحقيقة كما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة والمجاز جميعا واما الثانية
وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظ التي انتقلت عن موضوعها اللغوي
الى غيره بعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم
او صناعة او الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة فلانا
نعلم ان هذه الفاظا موضوعة في اللغة لمعان واستعملت في العرف في غير تلك المعاني
لمناسبتها لها واشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق مفهمة لتلك المعاني دون
معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا القدر ولتعلم ان العرف
العام منحصر في امرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا يصير معه الحقيقة غريبة
مستنكرة وجهات المجاز متعددة ياتي بيانها منها حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم متعلق
باكل الميتة لا بها وكتسمية الشيء باسم مجاوره مثل لفظ الراوية الموضوع لغة
للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة التي هي ظرف للماء المحمول عليها وكتسمية
الشيء باسم ما له به تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الموضوع لغة للمكان
المطمئن من الارض والثاني تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه اللغوي

كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهايم كذا القارورة
والخابية فانهما موضوعتان لما يستقر فيه الشيء ويخبا فيه ثم خصصتا
بآنيتين مخصوصتين وتحقيق علامات الحقيقة في هذه الالفاظ عرفا من
تبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها
عن القرينة وامتناع سلبها عنها معلوم جزما من غير شك واما العرف الخاص
فهو ما لكل طايفة من العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة
والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع للمؤثر ثم اصطلح النحاة على وضعه
للفظ الذي اسند اليه الفعل كزيد في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير
والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاشتراكهما
في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والمعرف والحجة عند الحكماء و
الموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلوم ان هذه الالفاظ لم يوضع في
اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني بحيث اذا اطلقت على الشان
من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف لذلك الاصطلاح سامع لها معانيها
المصطلح على وضعها لها دون معانيها اللغوية ومراد المص طاب ثراه بالاصطلاح
فهم كل عارف لذلك الاصطلاح في قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح
على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ
الاصطلاحات مجازا تسمية للشيء باسم متعلقه قال البحث الثاني في الحقيقة
الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى آخر

بحيث

بحيث اذا اطلقه فيهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة
في اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى افعال مخصوصة والزكوة الموضوعة
في اللغة للنمو وفي الشرع لقدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد
ونقله الشارع الى مناسك المؤداة في المشاعر وقد طالت المشاجرة بين الاصوليين
في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول
ونقول هنا ان قصد النافي عدم ارادة المعاني شرعا او ثبوت ارادتها
لغة فهو مكابر وان قصد انها مجازات لغوية فهو حق لكنها حقايق شرعية
لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازات لان التقدير ان العرب لم يضعها
لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن عربية لخرج القرآن عن كونه
عربيا والتالي باطل بقوله تعم بلسان عربي وبقوله انا انزلناه قرآنا عربيا اقول
انما اورد هذا القسم اعني الحقيقة الشرعية هنا براسه دون كل واحد من قسميها
لكثرة التشاجر الواقع بين الاصوليين والاختلاف فيها نفيا واثباتا ولتعلم
ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما في وقوعها اما الاول فما تقدم من
تعريف الحقيقة المطلقة الشاملة للحقايق الثلث يعرب عن معناها اذا
ضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المص رحمه الله في النهاية
بانها اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا
اولا وقال فخر الدين الرازي في المحصول انها اللفظ الذي استفيد من الشرع
وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين

لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى وكان احدهما معلوما والاخر مجهولا
وهذان التعريفان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل
اللغة لمعنى اصلا ولالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي
وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المص
هنا حيث قال انها اللفظ الذي نقلها الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى
اخر بحيث اذا اطلقه اي في به مجردا عن الفتوح والقراين فهم من تكلم على اصطلاح
اي عن يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها
الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة
من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو ونقلها الشارع
الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع
المناسك المودات في المشاعر المخصوصة وانما خصص المص الحقيقة الشرعية
بما ذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المندرج في تعريف
المذكور في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول واما امكانها فمتفق عليه بين
الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا وزعم ان
ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة الموضوعات
اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم
والحج والى ما جرت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر فسموا الاخر بالاسماء
الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال على المختار في هذه المسئلة لا بد من

من تمهيد

من تمهيد مقدمة هي انه لا نزاع في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة
والزكوة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع
اراد بها امورا مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن لما كانت المعاني
التي اراده الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل
اللغة لها احتمل ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني
لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون مجازات من الحقايق اللغوية من باب
اطلاق اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية
الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فيكون حقايق لغوية كما كانت قبل الاستعمال
وان يكون وضعه تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من غير
التفات الى المعاني اللغوية اصلا فح يكون وضعا جديدا فنقول انا وجدنا
في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالين
الاولين ليكون العرف الشرعي جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا
وان لم توجب امكن تحقق الاحتمال الثالث ايضا الا انه لما دل الدليل على كون
القرآن عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية انتفى الاحتمال الثالث
ويعين احد الاولين على ما ياتي بيانه والمختار انها حقايق شرعية مجازات
لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ
فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون
المعاني اللغوية وذلك اية كونها حقيقة شرعية وعلم كونها حقيقة لغوية

واما الثاني وهو انها مجازات لغوية فلانها لو لم يكن كذلك لم يكن عربية اصلا
لانها ليست حقايق لغوية فلانها لو لم يكن كذلك لم يكن عربية اصلا لانها ليست
حقايق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني لغة فلو لم تكن مجازات
لغوية لم تكن لغوية اصلا فلا تكون عربية مطلقا والتالي باطل لانها لو لم تكن عربية
مطلقا والتالي باطل لانها لو لم تكن عربية لما كان القرآن العزيز عربيا وبطلان التالي
ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القرآن العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله
تعالى الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وكتب عليكم الصيام ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يستعمل فيها موضوعاتها اللغوية خاصة
وفاقا وان لم يكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القرآن المشتمل عليها عربيا واما بطلان
التالي فلقوله انا انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي وقوله وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك لا يتمشى على تقدير كون اللغات توقيفية
لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب على انها
موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتحاورون بها وهذا المعنى بعينه موجود
في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ مسمياتها المعهودة اولا واعترض
بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما
كانت العرب يستعملها فيه وبالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في
الشرع الدعاء فاذن ما يدل عليه هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون ببطلانه يدل
هذا الدليل عليه فاسد سلمنا لكن لا نسلم انها اذا لم يكن حقايق لغوية ولا مجازات

لغوية

لغوية لم تكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب
وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية سلمنا لكن
لم قلتم انه يخرج القرآن عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس
الى الفاظ القرآن العزيز العربية فلا يكون قادحا في عربيته كالثور الاسود
اذا كانت فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة
الفارسية المشتملة على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق
الفارسية عليها تلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نسلم استحالة
كونه مجموع القرآن ليس بعربي والآيات المذكورة لا تدل على ان القرآن بكليته
عربي وذلك لان لفظ القرآن يقال على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف
على انه لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل
على ان القرآن بجملته عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوايل السور مثل
كهيعص وحم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية وكان
لفظ المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيتان والقسطاس
رومية سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكن هنا ما يدل على مذهب
المعتزلة المخالف وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما
الاول فلانه قد ثبت ان الشارع اتى بمعاني لم يضع لها اهل اللغة الفاظا
لعدم وقوفهم عليها ويحتاج الى تعريفها للمكلفين فلا بد من وضع الالفاظ
لها كالمولد الحادث والالة الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين ان تلك

الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة التصديق
وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين
هو الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة
الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم
هو الدين واما الثانية فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه
لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولما لم يكن مغايرا له كان نفسه وينتج
الدعوى واما لفظ الصلوة فهي في اصل اللغة اما للمتابعة كما يقال للطاير الذي
يتبع السابق مصليا واما للدعاء كما في قول الشاعر وصلى على دنها وارتسم
واما لعظم الورك كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين
يقفون صفوفا يحاذي كل واحد منهم براسه صلا الاخر عند الركوع ثم انها
في الشرع لا تفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا
من هذه المعاني الثلثة اصلا ولان صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيهما
المتابعة ولا محاذاة راسه لعظم ورك غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها
شيء من الثلثة واما الزكوة فلانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي
الشرع عبارة عن نقص المال على وجه مخصوص واما الصوم فهو في اللغة
لمطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت

مخصوص

مخصوص ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب
لا نسلم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في
المعاني التي كانت العرب يستعملونها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا اي اعم
من كونها حقيقة او مجازا الاول مم والثاني مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة
والمجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود
والدعاء الذي هو موضوع للصلوة لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة شرعا
بل هو الجزء المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز
تنصيص اهل اللغة على تجويزه وههنا لم يوجد ذلك لما ذكره قوم من انهم ما كانوا
يتصورون هذه المعاني التي جاء بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا على جواز
نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت لا نسلم
ان شرط المجاز نص اهل اللغة بجوازه سلمنا لكنهم صرحوا بان اطلاق لفظ
الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز فدخلت هذه الصورة في هذا التصريح
قوله هذه الالفاظ مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني
وذلك كاف في كونها عربية قلت لا نسلم فان كون اللفظ عربية ليس حكما لاحقا بها
لذاتها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص فاذا لم يكن تلك الدلالة عربية
لم يكن اللفظ عربيا قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القران
العزيز فلم يكن وجودها فيه قادحا في عربيته قلنا لا نسلم فان ما وجد فيه
ما ليس بعربي وان كان في غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسود

على الثوب المفروض والقار بتستر على الفضيلة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة
بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من
كل منهما كما يقال هذا الثوب اسود الا بعضه وهذه الفضيلة فارسية الا قليلا
منها قوله القران يقال على الكل والبعض قلنا لا نم فان الاجماع منعقد على انا لم
نعم ما انزل الا قرانا واحدا ولو كان القرآن صادقا على كل بعض منه لزم تعدده
وهو خرق الاجماع وما ذكره من الدليل على صدق القران على بعضه معارض بما انه
يقال في كل سورة وفي كل آية انه بعض القرآن والشيء لا يكون بعضا من نفسه
وفيه نظر فان لفظ القرآن اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه
بعضا من نفسه بل بعضا من شيء يسمى باسمه وليس ذلك محالا قوله وجد
في القران ما ليس بعربي كاوايل السور والمشكاة والقسطاس والاستبرق
والسجيل قلنا لا نم بل هي عربية اما الحروف فانها اسماء السور وايضا كل واحد
منها موضوع لمسماه لغة وباقي الالفاظ المذكورة يجوز اتفاق اللغات فيها
كالتنور والصابون قوله هذه المعاني التي جاء بها الشرع ليس لها الفاظ موضوعة
لغة فلا بد من وضع الفاظ بازائها كالولد الحادث والالة الحادثة قلنا يكفي
فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض موارده فان
الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء
والامساك ثم تخصصت بسبب الشرع بتصديق معين ودعاء معين
وامساك معين والتخصيص لا بد وان يكون بادخال قيود زايدة على الاصل

فيكون

فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصور الثلثة المذكورة من باب اطلاق
اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم المسبب الى السبب فان ذلك
البعض سبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تعم يمحق الله الربوا ويربي الصدقات
فاطلق عليه اسم المسبب وهو الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل
قوله تعم وذلك دين القيمة قلنا لا نم ان ذلك لفظ الوحدة ولا يجوز صرفه الوحدات
الى الامور الكثيرة وايضا فهو مذكر فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة وح لا بد
من اضمار شيء اخر وهو ان نقول وذلك الذي امرتم به دين القيمة واذا كان كذلك
فليسوا بان يضمر واذلك بارتكاب اضمار اخر وهو ان نقول معناه ان ذلك
الاخلاص وذلك الدين دين القيمة ويكون قوله مخلصين دالا على الاخلاص واذا
تعارض الاحتمالان فعليكم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الى تغيير اللغة وهو
مخالف للاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة فكان اولى واعترض على هذا
بجواز عوده الى المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد مذكر فلا حاجة الى الاضمار
المخالف للاصل وقول المص ونقول هنا ان قصد الثاني اي نافي الحقيقة الشرعية
علم ارادة الشارع هذه المعاني التي جاء بها من هذه الالفاظ اللغوية او هذه
المعاني الشرعية مرادة من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو مكابرة وان قصد
انها مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له
لغة للعلاقة فهو حق وهو مدعانا ومع ذلك فهي حقايق شرعية لما
عرفت من وجود خواص الحقيقة فيها وباقي كلامه ظاهر مما ذكره قال قدس سره

البحث الثالث النقل على خلاف الاصل عملا بالاستصحاب ولان الفهم انما يتم مع عدمه
ولتوقفه على الوضع الاصلي ونسخه وثبوت الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة
الى ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقولات صيغ العقود فان الشارع نقلها
من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى وتسلسلها
اقول لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه وذكر فرعين احدهما ان النقل
على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه اغلب على الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه
ثلثة الاول ان كون اللفظ موضوعا لمعنى من المعاني غير منقول عنه الى غيره في وقت
ما يفيد ظن كونه كذلك فيما بعده ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك لما سيظهر
من ان استصحاب الحال حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة
الى عدمه لما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن كل واحد واحد من
الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل عن موضوعه الى غيره او لا والتالي
باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير تساوي احتمال
النقل وعدمه عند السامع يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول
اليه ولا يتبادر الى الفهم احدهما دون الآخر والا لزم الترجيح من غير مرجح
لا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان المانع ان يمنع الملازمة فان
تبادر المعنى الى الذهن يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاد عدم
نقله الذي هو مدعاكم والمرجح لفهم المعنى الاصلي دون غيره ظاهر وهو علم
السامع بوضع اللفظ وعدم علمه بوضعه لغيره الثالث كون اللفظ منقولا

يتوقف

يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع الجديد وكونه غير منقول
لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح الفرع الثاني ان صيغ العقود مثل بعت
واجرت وقبلت وبعت منقولات شرعية فانها كانت لغة موضوعة للاخبار
فنقلها الشارع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانها لو لم تكن
منقولات عن موضوعاتها لزم احد الامرين وهو اما الكذب او كون كل صيغة
مسبوقة باخرى وتسلسل الى غير النهاية والتالي باطل بقسميه فكذا
المقدم اما الملازمة فلانه اذا قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة
اخرى فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق البيع بدون صيغة وفاقا
واما ان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغة
السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة
به فلا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني وهو التسلسل فيما بين
في علم الكلام والهاء في قول المص انما يتم مع عدمه عائد الى النقل وكذا
في قوله لتوقفه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت
امر لآخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس ذلك الثبوت او النفي **قال**
البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه الاول ان ينص
اهل اللغة عليه الثاني وجود الخواص الثالث سبق المعنى الى الفهم دليل
الحقيقة وعكسه المجاز الرابع تجرده عن القرينة من خواص الحقيقة
وتوقفه عليها دليل المجاز الخامس تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة

دليل المجاز مثل واسئل القرية والاطراد دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذى
علم حقيقة صدق على كل ذى علم بخلاف اسئل القرية لامتناع اسئل الجدار
ويضعف بان عدم الاطراد قد يكون لمانع الشرعي مثل الفاضل والسخي او اللغوي
كمنع الابلق في غير الفرس اقول يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز ما يعرف
كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة
وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حديهما المتقدم ذكرهما وقد ذكر المصنف لذلك طرقا
ستة فمنها ما يشترك فيه الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان
الاول نص اهل اللغة عليه اي على كون ذلك اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا
فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى
وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا احديهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع
لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل
فيه وضعا اولا بل للمناسبة فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني مجاز
وثالثها ذكر خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا
اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز الثاني وجود
الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ مستعمل في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة
مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شيئا
من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه لان خواص الشيء لا توجد لغيره
والا لما كانت خواص له واما ما يختص بالحقيقة فاشياء منها ان يسبق المعنى

الى افهام

الى افهام السامعين من اهل اللغة عند اطلاق لفظه مجردا عن القرائن المخصصة لذلك
اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا
له دون غيره من المعاني لما كان سبقه الى الفهم من دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه
محال وعدم ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك
المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى قرينة زايدة عليه كان مجازا
فيه وفيه نظر فانه منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس
مجازا فيه مع عدم سبق المعنى الى الفهم عند اطلاقه وقول المصنف طاب ثراه وعكس
المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ
العكس مجازا لاشتراكهما في التنافي ومنها استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن
القرائن المعينة للمراد منه قاصدين افهام سامعيه منه معنى معينا ولو عبروا عن ذلك
المعنى بغير ذلك اللفظ او عبروا بذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى لم يقتصروا عليه بل
ضموا اليه قرينة زايدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى
اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن
القرينة وتوقف فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زايدة عليه دليل على
كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من انتقاضه
بالمشترك فانه لا يدل على معناه المعين الا بتوقف على قرينة زايدة عليه فاما
ما يختص بالمجاز فزايد على ما تقدم ذكره فتعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها
به لغة كقوله تعالى واسئل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي عبارة

عن مجتمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو ساكنوها تسمية
للمحوي باسم الحاوي قيل على هذا لا نسلم تعين المجاز ههنا لاحتمال كون اللفظ القرية
مشتركا بين المساكن واهلها فاذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله على الاخر ولم يكن
ذلك الاخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا
للاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزام
تعيين الكلمة بما يستحيل تعلقها به وعلى تقدير الاشتراك لفظ القرية بين المعنيين
المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض ما قلناه بعدم استلزامه تعيين المجاز
ح نعم هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الاية المذكورة وجوابه ما ذكروا وانما
جعل المص استحالة تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندة
الى اللغة ولذا كان ما يستحيل استنادها الى العقل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ
على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع اهل اللغة فلو انهم وضعوا لفظ القرية
لما يصح تعليق السؤال به لما تحققت هذه الاستحالة واعلم ان تعليق الكلمة
بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن تارة يكون التجوز في نفس
الكلمة المتعلقة وهي ما يستحيل تعلقها به على حقيقة وتارة بالعكس وتارة
محتمل الامرين فلا يتعين العدول عن ظ احدهما دون الاخر الا لمرجح وتارة
يكون التجوز فيهما معا مثال الاول قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فعلق
الارادة بالجدار وهو مجاز فالتجوز هنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد
منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره

ومثال

ومثال الثاني ما تقدم من قوله تعالى واسئل القرية لان لفظ السؤال الذي هو المتعلق
جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد اهلها ومثال الثالث
قولك رايت اسدا يتحدث او يتكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ
حقيقة في المعنى المعين اطراده كالعالم فانه لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل
ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف المجاز فانه لا يطرد اذ لا يلزم صحة
قولنا واسئل القرية واسال الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع
شرعي كالفاضل والسخي فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وهما لا يصدقان
لله تع مع عدم صدقهما عليه لوجود المانع الشرعي او لمانع لغوي كمنع الابلق في غير الفرس
فان الابلق عبارة عن كل ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا ذلك
بالفرس فلا يقال ثوب ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة
لانه لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز كون المدلول
اعم من دليله نعم لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول عن الدليل
والتزم في تخلصه صاحب الاحكام من هذا الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم
ورود المنع من اهل اللغة والشارع قال قدس سره في اقسام المجاز وهو من وجوه
الاول اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس وهو عقليا او فيهما مثل
احياني اكتحالي بطلعتك الثاني المجاز اما ان يكون بالزيادة او النقصان او النقل الثالث
اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وتسمية الشيء باسم شبيهه وهو المستعار وبضده
وبجزئه وبالعكس وبما يؤول اليه وبما كان عليه وبالمجاور وباسم جزء ياتي وبالمتعلق

اقول لما ذكر اقسام الحقيقة وما به يمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان
المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما يقع به التجوز من المتكلم
اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع في تركيبها واما
ان يقع فيهما معا فالاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني
مثل طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير
كر الغداة ومر العشي فان المراد من كل واحدة من لفظي الطلوع والشمس حقيقتهما
وكذا لفظ الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب
وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والفناء الى كر الغداة
ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى لا غير فاسنادها
الى هذه الاشياء المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر
الى المؤثر حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله
عن ذلك المؤثر واسناده الى غيره نقل الحكم عقلي لا اللفظ اللغوي واما الثالث
فكقولك احياني اكتحالي بطلعتك فان كل واحدة من هذه الالفاظ لم يرد به حقيقته
لان المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجاز
ايضا لانه اسند الاحياء الذي هو فعل الله تعالى الى الرؤية الا ان المجاز في
هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي كما عرفت واما الثاني وهو التقسيم
العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم فهو اما بالزيادة وهو ان يضيف
الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف

لو لم يضف

لو لم يضف الى لفظ مثل لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ المقصود بيان
وحدانيته تعالى ونفي مماثلته وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها
فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها لانها موضوعة للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله
شيء وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى لكونه مثلا لمثله تعالى واما بالنقصان وهو
ان يحذف من الكلمة شيء لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى
واسئل القرية فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها والمانع
هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما بالنقل وهو نقل اللفظ عن موضوعه
الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ليس مطلق
العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من الخلاف له علاقة بغيره ولا يصح اطلاق لفظه
على ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل
العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها اهل اللغة وهي احد عشر نوعا الاول اطلاق
لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب او القابل مثل سال الوادي او الصورة
كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان الاثر
الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يؤثر الا بتوسط
صورته او لحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال
تسمية القدرة يدا كما يقال للامير نافذ بيدك ولا يخفى هذا الامر عليك واما الغاية
فكتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لعليتها
ومعلولة في الخارج كان لها بتلك الغاية علاقة العلية والمعلولية فكان المجاز فيهما

اقوى من باقي الاقسام دويم عكسه وهو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض
الشديد موتا سيم تسمية الشيء باسم شبهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى
هذا بالمستعار جهارم تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء
العدوان عدوانا كقوله تعم وجزاء سيئة سيئة مثلها ومن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود وان كان بنجم
بعض اجزائه ابيض كسنه ششم عكسه كاطلاق لفظ القرآن على البعض منه وهذا
اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون العكس هفتم تسمية الشيء باسم ما يؤول
اليه كتسمية الشارب بالسكران هشتم تسمية الشيء باسم ما كان عليه كعبد رجل اعتقه
منه القرب وهذا ذلك الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان هذه الاطلاق هذه
الالفاظ حقيقة كما تقدم نهم تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمول على الجمل
لعيرة وهي اسم لنفس الجمل دهم تسمية الشيء باسم احد جزئياته كتسمية الاعتقاد علما
يازدهم تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا **قال** قدس سره البحث
السادس لا يشترط في النقل للافتقار الى النظر في العلاقة ولان اعارة اللفظ تابعة
لاعارة المعنى ولا يحصل المبالغة وللعلم بان الحقائق الشرعية والعرفية لم يستعملها اللغويون
في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القرآن من كونه عربيا وبامتناع نخلة لغير الانسان
ولاب للابن وبالعكس وشبكة للصيد والجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية
واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة مع اعطاء القانون المطلق في التجوز مطلقا مع وجود
العلاقة وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه للمنع على عدمه **اقول** اختلف الاصوليون

فانه هل يفتقر

في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل
اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة
منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار
المصنف واحتج عليه بوجوه اولها ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في
التجوز لما افتقر التجوز الى النظر في العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي بل كان
النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والثاني
ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعارة اللفظ
تابعة لاعارة معناه الحاصلة بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل
ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت
اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ
دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه الحد
الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصود ان من التجوز باعارة معنى
الاسد حتى كانك تعرضه اسدا وقد ساغ في ذلك فيقال هذا ليس انسانا
انما هو اسد كما قال الله تعم ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني
فظاهر فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة حرمه وثالثها
ان يقول لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز من دون النقل
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط من دون
الشرط واما بيان بطلان التالي فلانا قد بينا فيما تقدم من ان الحقائق الشرعية

والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني
الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها
فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها
احتج المخالف بوجهين الاول لو لم يكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كانت
عربية والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي
فلانه يلزم ح خروج القران عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منهما وانه خ لما تقدم
الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة يتحقق
فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما
بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجبل الطويل
والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب ولا لما يغاير الانسان
من الاشياء المشاركة له في الطول نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب
عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القران العزيز مجازات لغوية وانما
استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة
القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بعين وجود العلاقة فان ادعى
الشارطون للنقل هذا القدر فهو اعني اهل اللغة في التجوز عند وجود
العلاقة مطلقا فهو وفاق والا فهو ممنوع وعن الثاني ان التجوز انما
لم يجز في الصورة المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم
على جوازه فعدم مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان العلاقة

المتبوعة

المتبوعة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها
لانا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم ولم يوجد
لهم نص على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة **قال** قد مر شرح البحث السابع
الحقيقة لا يستلزم المجاز قطعا والحق العكس ايضا فان المجاز يتوقف على الوضع
السابق لا على الاستعمال فيه فلو وضع حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا
وفائدة المجاز اما عذوبة لفظه او لفوايد البديع او لطلب التعظيم او التحقير او للمبالغة
فان قولنا الاسد ابلغ من قولنا الشجاع انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام لحصول شوق النفس
الى الطلب الكامل بعد العلم الاجمالي **اقول** هذه مسائل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز
الاولى فانه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم
كونه مجازا في معنى آخر وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه
حقيقة في غيره اما الاول فظ فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه
لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير معناه
المجازي اما سبق استعماله في ذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون
حقيقة فلا الثانية اللفظ الموضوع لا يلزمه الحقيقة ولا المجاز لان اللفظ قبل
استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من
ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له للعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ

فى ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما قالوا بالاعلام كزيد وعمرو لا توصف بكونها
حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما يكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له
اولا والمجاز فى غير ما وضع له اولا وذلك يستدعى كون الاسم الحقيقى والمجازى
فى وضع اللغة موضوعا لشئ قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك
فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا فى غيره لانها لم يكن
من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا
فى النهاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة
وما مثل به وهو زيد وعمرو موضوعان لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرا
مصدر عمر وكونها مستعملة لا فيما وضعها لها اهل اللغة ولا فى غيره محال
لاستحالة ثبوت واسطة بين هذين القسمين والحق ان الاعلام بعد استعمالها
حقايق بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر الى اللغة فليست حقايق ولا مجازا
وان كانت منقولات عن معان وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلاما
لم يستعملها فى معانيها اللغوية ولم يلاحظ فى تسميتها علاقتها بالمسميات
اللغوية وقبل استعمالها ليست حقايق ولا مجازات فيما هى اعلام عليه مطلقا
الثالثة فى الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ
الموضوع له وقد يكون لغيره مما له به علاقة والاول راجح لان المتكلم به يستغنى
عن ضم قرينة تدل عليه وفى الثانى نفتقر الى ضم قرينة صارفة للفظ عن معناه
الحقيقى وح لا يتحقق العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة يصغر

فى ضمنها

فى ضمنها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح والمرجح
وتلك الفائدة قد يكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد يكون متعلقة بجوهر اللفظ
وقد يكون متعلقة بعوارضه وقد يكون متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازى
عذبا سلسا والحقيقى ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه
كقول الشاعر وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يتمكن
من ايراد هذا البيت ثلاث مرات من غير تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقة
اليه واما الثانى فبان يكون اللفظ المجازى صالحا للشعر لقيام الوزن به او السجع
وهو تكافؤ المقفيتين من غير تادى الوزن كقوله تعالى فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة
وهو ماخوذ من سجع الحمام او القلب مثل قول الشاعر حسامك فيه للاحباب فتح
ورمحك فيه للاعداء حتف او التجانس كما مر او الطباق كقوله تعالى لكيلا تاسوا
على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقى ليس
كذلك واما الثالث فبان يكون اللفظ المجازى مفيدا للتعظيم كقوله سلام على المجلس
العالى او للتحقير كالتعبير عن قضاء الحاجة بالغائط الذى هو اسم للمكان المطمئن
من الارض او للمبالغة كقوله رايت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ فى المقصود من قوله
رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لافهام المعنى من بعض الوجوه
لكونه موضوعا لبعض لوازمه الخارجية المختصة به فيشتاق النفس الى ادراك
ذلك الباقى فيحصل لها لذة بادراك ذلك الوجه والم بفقدان تمام المعرفة
ثم كلما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها لذة عظيمة لان اكمل احوال

اللذة البشرية ان يحصل عقيب الالم وح يكون هناك لذات مسبوقة بالآم
متعلقة بحسب ما يحصل من ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة
النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة لم يحصل
للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة
المذكورة من اللذة الوافرة فصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى لاحتياج
تكلف ايجاد القرينة في ضمن تحصيل هذه الفايدة وقوله المص وهو حال الوضع
ضمير للفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الوضع عليه والمراد بالوضع
نقل اللفظ عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي **قال** قدس سره البحث الثاني
في وقوعه في اللغة خلافا لابي اسحق لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد
وهو كثير ولا اخلال بالفهم مع القرينة ووقع ايضا في القرآن خلافا للظاهرية
ويدل عليه قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض واسال القرية وجاء ربك وتجري
باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل
له تعالى كما في انواع التجوز ولان اسماءه تعالى توقيفية والمعرب في القرآن
فان المشكاة هندية وسجيل فارسية وقسطاس رومية **اقول** في هذا البحث
مسايل ثلث متعلق بالمجاز خاصة الاول في وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس
عليه وخالف فيه الاستاد ابو اسحق الاسفرايني واصحابه والحق الاول لنا اطلاق
اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق
وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء

وغير ذلك

وغير ذلك مما يكثر تعداده وقل ان يخلو التجوز في اشعارهم ورسائلهم ولذلك
قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة لحقايق من غير هذه
المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ
الظهر والجناح والساق والكبد موضوعات لاعضاء مخصوصة من الحيوان
واللمة للشعر فاما ان يكون ايضا حقايق في المعاني المذكورة اولا فيلزم الاشتراك
وهو باطل والا لما سبق فهم احد هذه المعاني عند اطلاق لفظه مجردا عن القراين
والمعلوم خلافه وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على ما سيعرفه فتعين
كونها مجازات احتج المخالف بان المجاز مخل بالفهم ضرورة ترجح ذهن السامع
على تقديره بين فهم المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ
ومن اطلاقه والجواب لا نسلم انه مخل بالفهم انما يكون كذلك ان لو كان مجردا عن القرينة
المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى المجازي اما على تقدير تحقق القرينة المذكورة
او ارادة فهم المعنى الحقيقي فلا الثانية في وقوعه القرآن العزيز الحق ذلك خلافا
للظاهرية لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وقوله واسئل القرية وجاء ربك
تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله تجري
من تحتها الانهار واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ
بهم الى غير ذلك ومن المعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقايقها فتعين
حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان في كلام الله تعالى مجاز لاشتق له منه اسم الفاعل

فيصدق عليه انه مجوّز والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم مثله والملازمة ظاهرة
عند القائل بالاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم من ان قيام
المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروايح فانها قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها
اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله توقيفية فيما لم ياذن الشارع في اطلاق الاسم
عليه لا يجوز اطلاقه وان كان جائزا في اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد اذن
الشارع فيما نحن فيه ثم الثالثة المعرّب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات
اهل اللغة العربية ثم استعمله اهل العربية موجود في القرآن العزيز وهو منقول
عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه احتج الاولون بقوله تعالى مثل
نوره كمشكاة فيها مصباح والمشكاة لغة هندية وقوله تعالى ترميهم بحجارة من سجيل
وسجيل لغة فارسية وكذا الاستبرق وقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم
والقسطاس لغة رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية
وما ذكرتموه انما يدل على انها موضوعة لغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن
الجائز ان يكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور والصابون ثم احتجوا
على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ااعجمي وعربي
فنفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي فلو كان
بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهره
لا يرتاب في ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة
العربية وغيرها على وضع هذه الالفاظ لمعانيها مخالف للاصل والقطع والنقل

عن جماعة

عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي الباقي على
اعجميته التي لا يتداوله العرب ولم يفهم معناه الا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه
واستعملوا فيه بالدليل قوله تعالى لولا فصلت اياته اي بينت بالعربية حتى يفهم
فانه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله ااعجمي وعربي
معناه كتاب اعجمي ونبي عربي وليس معناه بعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون
قطعه تعم اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بالكلية والاية الثانية انما تنافي وجود
ما ليس بعربي فيه لا في عدم اسم العربي لا وجود مطلق ما ليس بعربي فان كان
نادرا غير قادح في صدق العربية عليه كهذه الكلمات والهاء في قوله المصير في وقوعه
عايدة الى المجاز وقوله وقع اشارة الى المجاز والهاء في قوله ويدل عليه عايدة
الى المصدر وقع وهو الوقوع **قال** قدس سره البحث التاسع في انه على خلاف
الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب ولانه مع تجرده لو حمل على المجاز لكان
حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا
لزم اهماله ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة والمتوقف على الاول اولى
والوجه الوقف في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ويمكن كون اللفظ حقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح ويمكن كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين
او الى معنى واحد باعتبار وضعين ويمتنع باعتبار وضع واحد وقد ينقلب
الحقيقة مجازا عرفيا بقلة استعماله والمجاز حقيقة عرفية بكثرته **اقول**
قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلثة

اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ التي لها
مجازات يمكن ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا
اي راجحا على الحقيقة اجماعا وان لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا
للحقيقة وح يتردد السامع اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهم منه
شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف اما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها
ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما
معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله
على المجاز فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر
بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة
الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ
حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على هذا او على ذلك كان مشتركا والتقدير خلاف
ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه
بالمهملات فظهر تعين حمله على الاول وهو المطلوب وثالثها ان المجاز يتوقف
على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي
امورا ثلثة وضعه اولا لمعنى ونقله عنه الى اخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة
انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل
نفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرائن كان اعتقاد
السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا

لفظا

لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح
من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع
له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك
المعنى او معنى آخر مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو
في كونه موضوعا له او لما يناسبه والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث
يدل على المعنى الثاني الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها
التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره
الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار
المجاز فكذا بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى
لظهور رجحانه وقال اخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز
المذكورين راجح على الاخر من وجه ومرجوح من وجه آخر فتحقق التعادل واختاره
المص وهذه المسئلة فرع على التي قبلها وهي كون المجاز على خلاف الاصل اذ لو لا ذلك
لكان العمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان
فمع انضمامه يكون ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة
ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظ فان لفظ الاسد بالنسبة
الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد
فان احتمال الوضع ممتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا
له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع والجمع

بينهما تناقض ولو تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانها
حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا
نسبناه الى الصلوة الشرعية الركنية الحقيقية قد يصير مجازا او بالعكس اما الاول
فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير مفتقرا في دلالته
عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي
ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القراين الزايلة
فينقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية قال قدس
سره الفصل الثامن في تعارض الاحوال وهو من عشرة اوجه واقعة بين خمسة
فان مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز
والاضمار يكون المراد كل تلك الحقيقة ويحصل كمال المقصود فاذا وقع التعارض بين
الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لكثرته ولحصول الفائدة اما مع القرينة فالمجاز
واما بدونها فالحقيقة واعترض باولوية الاشتراك لعدم الخطاء فان القرينة ان وجدت
حمل السامع على ما دلت عليه والا توقف وفي المجاز اذا انتفت حمل السامع على الحقيقة
ويريد المجاز فيقع الخطاء ولتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والاشتراك
على الاول ولكثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة الحقايق
والجواب ان المجاز اكثر اقول قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القيود والقراين
المعينة للمراد منه حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد يجد ظاهرا ويتعذر حمل اللفظ
عليها لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ ويبقى ذلك اللفظ

معطلا

معطلا ما لم يقترن باحد الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل
والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها ليحمل اللفظ
عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يدفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي
وهكذا الى ان تبقى اثنان فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم
ان المقتضي لاختلال فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا غير اما الاول
فظاهر على تقدير احتمال احدها احتمالا مساويا لا يبقى المعنى المقصود من اللفظ
متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا
كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة
واذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال
التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل حينئذ كمال المقصود من اطلاق
اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان تعارضات هذه
الاحتمالات الخمسة عشرة لان احدها يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع
معارضات ثم يعارض كل واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلثة وذلك
ثلث معارضات ثم يعارض واحد من تلك الثلث كلا من الباقيين بعده وذلك
معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهذه معارضة واحدة المعارضة
الاولى معارضة الاشتراك والمجاز والمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل
ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول
يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه

وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القراين
وعلى الثاني لا بد له لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في آية الوطي انه لا يتعين حمل
اللفظ المشترك على احد معانيه عينا عند تجرده عن القرينة واحتج المص على ذلك
بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية
والشرعية عرف ان المجاز فيها اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان ب
ان الفايدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز دايما اما مع القرينة الدالة عليه
فيفهم السامع معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك
لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى
واعترض على هذا من حيث المعارضة وذلك من وجوه الاول ان الاشتراك غير موجب
لوقوع الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز بهذه المثابة فكان الاشتراك اولى
بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقرونا بما يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك
فان كان الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ
على احد معانيه على التعيين بل فهم ان المقصود منه واحد منها في الجملة وهو لم يقع
فلا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يخلو عن اللفظ المجرد عن القرينة
المعينة لفحمله السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط
الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف
الا على الاول منها وهو الوضع فكان اولى الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب
تكثر الفائدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقايقه بخلاف المجاز فكان

الاشتراك

الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه
يناسب معنى مغايرا لما يناسب المعنى الاخر وذلك موجب لاتساع العبارة والتمكن
من فوايد البديع واجاب المص من هذه الوجوه كلها بشيء واحد يشملها وهو ان كثرة
المجاز واغلبيته على الاشتراك في المواضعات يوجب ظن رجحانه عليه فلا يقدح
ما ذكرتموه في ذلك الرجحان **قال** [illegible] النقل اولى من الاشتراك
لتعدد الحقيقة في المشترك دونه فيختل الفهم **اقول** هذه المعارضة الثانية
وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب
الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المفهوم اللغوي الى الشرعي لوجوب
حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير
اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا يبقى الحديث المذكور دالا
على وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك
بل يحتمل كون المراد منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال
ارادة المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى وهو اختيار
المص هنا وقال اخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المص في نـ
احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك
موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة
في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول
اليه خاصة فهو مفهم دايما من غير اجمال فكان اولى واحتج الاخرون بان المشترك

اكثر وجودا في اللغات من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظ واما الثاني فلان
مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وهو
مح ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية المشترك
ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك صادرا من الواضع الواحد اما على تقدير
تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا
للواضعين بالذات بل بالعرض لما تقدم وح لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على
قليلها ولا الترجيح من غير مرجح **قال** قدس الله روحه الثالث الاضمار اولى من الاشتراك
لاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك **اقول** هذه ثالثة
المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عم في خمس من الابل شاة
فان لفظة في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها
للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة
فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال
فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال
الاضمار وعدم قرينة يدل على تعيين احدها فح يتحقق الاجمال اما في غير هذه
الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب
العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده
منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار
هو من محاسن الكلام قال عم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا

وليس

وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى لا يقال الاضمار يحتاج الى ثلث قرائن
ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك يحتاج
الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار
انما يحتاج الى القراين الثلثة في صورة واحدة كما قلنا والمشترك يحتاج في كل صور
وجوده فكان الاول اولى **قال** قدس الله روحه الرابع التخصيص خير من الاشتراك
لانه خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك الخامس المجاز اولى من النقل
لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز السادس الاضمار اولى
من النقل لما قلناه في المجاز السابع التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز
على ما سياتي والمجاز اولى من النقل الثامن المجاز والاضمار متساويان لاحتياج
كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر التاسع التخصيص اولى من المجاز لانه
اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فدخل المراد وغيره بخلاف المجاز
العاشر التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار **اقول**
هذه بقية المعارضات العشر احديها معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال
النكاح حقيقة في العقد خاصة فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
تحريم من عقد عليها الاب على الابن وان كان العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة
بالعقد الفاسد خرجت عن قضية النص فبقي المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة
تحت النص فيقول الاخر لم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل في الوطي ايضا
وح لا يدل الاية على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح

المذكور في الاية الوطي فالاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير
من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وثانيها
معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه
لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة
على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالباء اولى لان النقل موقوف
على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود
العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك
فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع الربا بالربا فانه
لا ندري با فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربا فيقول الاخر الربا في اللغة الزيادة
ونقله الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظ اخذ اي وحرم
اخذ الربا فالثاني اولى بعين ما ذكرناه من بيان رجحان المجاز على النقل من كون
النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي
الكلام عليه ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف
الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل الله البيع فلو قال
لفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخصص الشارع
ما ليس جامعا للاركان والشرائط المخصوصة الشرعية وقال الاخر بل الشارع نقله
عن موضوعه الى المعاوضة الجامع للاركان والشرائط الشرعية كان الاول اولى
لان التخصيص اولى من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم فكان اولى

من الاولى

من الاولى من الشيء اولى من ذلك الشيء بالضرورة وخامسها معارضة المجاز للاضمار
كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل اي التقدير واسئل اهل
القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية للحال باسم الحاوي
فهما متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر وفي هذا
الاستدلال نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة
للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج
المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز
الى الكل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك وسادسها
معارضة التخصيص للمجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة
خص عنه اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازا
من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص على تقدير
وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يجري
اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير
عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا يكون مقصودة
اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا وسابعها معارضة التخصيص للاضمار
كقوله عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول بعمومه
الفرض والنفل وخص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض
فيقول الاخر بل يجوز التاخير في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره

لا صيام كاملا او فاصلا فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز المساوي
للاضمار والاولى من المساوي لشيء يكون اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع
مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات انما
هو التخصيص في الاشخاص اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح وكل
من الاحتمالات الخمسة المذكورة اولى منه عند معارضته اياه واحتج فخر الدين
الرازي على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في
تخصيص نسخ العام بالاجماع وجواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم
جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ كالباطل وبعد التخصيص
لا يصير كالباطل واعترض عليه المص بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى
من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المط وربما
قيل ان الناسخ يبطل الحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس بمبطل لحكم
ثابت بل مفيد به الاجمال وليس الاجمال كالابطال ومثاله ما لو قال النبي صلى الله عليه
وآله صلوا في كل يوم في الوقت المعلوم قال الله تعالى ثم بعد ذلك قال اطوفوا في ذلك
الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود
على الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين سبيل
الصلوة والطواف من المضادة **قال** قدس روحه الفصل التاسع في تفسير حروف
يحتاج اليها فمنها الواو ومعناها الجمع من غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجماع
اهل اللغة قال ابو علي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون

على ان الواو

على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ولوقوعه في مثل تقاتل زيد وعمرو
ولصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرير ولا تناقض ولقوله تعالى
ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس ولسؤال الصحابة عن مبدأ السعي
وللمساواة واو العطف في الاسماء المختلفة وواو الجمع في المتفقة **اقول** هذه
الحروف تشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة
من الالفاظ باختلافها اولها الواو العاطفة وقد اختلف في معناه فذهب
الاكثرون من روس الادباء ومحققي الاصوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق
المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف
بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار المص
احتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق
اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير
ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق
واجماعهم ذلك حجة الثاني ان الواو يستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه
مثل تقاتل زيد وعمرو وتضارب خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة لما عرفت
فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل وانما كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو
للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو قبله متناقضا ولو قال بعده لكان
تكرارا والتالي باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو يفيد

كون عمرو ليس قبل زيد ولفظ قبله يفيد كونه قبل زيد وهو التناقض ولفظ
بعده يفيد كونه بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وكذلك يعني
والتكرار ولهذا بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا الرابع قوله تعالى في سورة
البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا والقصة واحدة فلو كانت الواو للترتيب لزم كون المتقدم متاخرا
وبالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامرين القول قبل الدخول
وبعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا ولا عكسه الخامس
روى ان الصحابة بعد ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا
للنبي صلى الله عليه وآله حين ارادوا السعي بايهما نبدا يا رسول الله فقال ابدأوا
بما بدا الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سالوه وذلك لكونهم من اهل
اللسان بل كانوا يفهمون البداة بالصفا السادس قال اهل اللغة واو العطف
في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو
العطف ولما لم يكن شيء من واو الجمع والف التثنية وياءيهما دالا على الترتيب
اجماعا كان واو العطف المساوي لها كذلك **قال** قدس روحه احتج بانكاره
عليه السلام على من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امره بالعمرة
قبل الحج وقوله تعالى فاتموا الحج والعمرة لله ولعدم وقوع الثانية لمن قال
انت طالق وطالق بخلاف طلقتين ولان الترتيب على التعاقب له الفاء
وعلى التراخي ثم ومطلق الترتيب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فلو لا الواو

لكان غيره

لكان غيره وصالحا لمن جعله لمطلق الجمع لاستلزام المركب الجزء بخلاف العكس
والجواب الانكار لترك الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وانكارهم على ابن عباس
معارض بامر ابن عباس ايضا فان امر ابن عباس بل اعطاء المطلوب بخلاف انكارهم
لاحتمال فهمهم الجمع المتناول لتقديم الحج ولتقديم العمرة فامر ابن عباس مع رفع
العمومية المستفادة من مطلق الجمع الدالة على التخيير وهو مطلوبنا والطلاق
ليس بقضية لغوية وقد طلقت بالاول لتمامه ووضع اللفظ للاعم اولى لان
الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة اليه وقد يحتاج
الى العام ويستغنى عن التعبير عن الخاص **اقول** هذا اشارة الى ما احتج به القراء
ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه الاول ان خطيبا
قام بحضرة النبي عليه السلام فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن
عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله
ورسوله فلو لم يكن الواو للترتيب لم يكن بين ما استهجنه وبين ما لقنه
فرق والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم
بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فذلك دليل
فهمهم من الواو الترتيب وهم اخبر بمواقع اللغة العربية وموضوعاتها فوجب
كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على من قال لزوجته التي لم يدخل بها
انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا
معا فذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق

الرابع ان اهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفاء
للترتيب على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا
للترتيب المطلق لانه معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد
من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا وفاقا فتعين
وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى يشتد
الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين
الواو قلت اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا
للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب بل هو جزؤه
فيجوز اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما
فلم يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من
صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي
غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المعاندة بينهما
التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض
غير متحقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومرجوحية
الاشتراك لا تمنع من ذلك لما تقدم والجواب عن الاول ان الانكار انما كان لكونه
افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دالة على الترتيب فان معصيتهم
لا تنفك عن معصية رسول الله عليه السلام فيستحيل فيها الترتيب وعن هذا
قال فخر الدين الرازي في المحصول فهذا بان يدل على فساد قولكم اولى فذلك

لوجود

لوجود الواو منفكا عن الترتيب وعن الثاني ان انكارهم على ابن عباس
معارض بامر ابن عباس فانه لعله فهم كون الواو للترتيب لما امرهم بتقديم العمرة
على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم فهم الترتيب من الواو
واما انكارهم عليه فلا يدل على فهم الترتيب لجواز فهمهم من الواو الجمع المطلق
المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس
رافعا للتخيير وموجبا لتضييق تقديم العمرة لاجرم انكروا عليه ذلك على ان ابن
عباس اعرف ممن انكر عليه بدلالات الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال في حقه هو كنيف ملئ علما وعن الثالث ان الطلاق
المعطوف ليس تفسيرا للطلاق المعطوف عليه بل كلام اخر وقع بعد تمام الاول
فلم يقع لعدم مصادفته الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول
بخلاف طلقتين فانها تفسير وبيان لقوله طالق فكانت كالجزء منه فان الكلام
لا يتم الا باخره وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق
على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه
للاخص لان الاحتياج الى الخاص مستلزم للاحتياج الى العام دون العكس
فانه قد يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم
منه رجحان وضع اللفظ للعام ان لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص
باعتبار كونه ملزوما له اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المصنف من غير
ترتيب عقيب قوله الواو للجمع ليس تقييدا له بنفي الترتيب بل نفيا لتقييده

الكنيف بالكسر وعاء يكون فيه
ادوات الراعي

بالتعقيب وكذا في القول الذي نقله عن ابي علي وكلماو في قوله ولو وجه غاية
الى الواو **قال** ومنها الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن لاجماع اهل اللغة عليه
وقوله تعالى فيسحتكم مجاز فان الوعيد من الله تعالى يشبه الواقع لامتناع الخلف
فيه **اقول** من الحروف التي يحتاج الفقيه الفاء وهي موضوعة لغة
للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه
على ما يمكن فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب دخول
بغداد بمدة لا يمكن دخولها فيها فاقل منها عادة والدليل على انها موضوعة
للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه ونقلهم في ذلك وامثاله حجة احتج المخالف
بوقوع الفاء في كتاب الله تعالى لغير التعقيب ومتى كان كذلك لم يكن موضوعة
له اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب فان الاسحات لا يقع
عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيمة واما الثاني فلانها لو كانت لغير
التعقيب لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة
فيه ايضا والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية
فان استعمال الفاء هاهنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب
فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب الحمل عليه ووجه
العلاقة ان وعده تعالى يمتنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره
تعالى به فاشبه الواقع في الحال **قال** رحمه الله ومنها في وهي للظرفية تحقيقا
مثل زيد في الدار وتقديرا مثل في جذوع النخل **اقول** لفظة في من الحروف التي

يحتاج

يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهي موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله
تعالى وقرن في بيوتكن واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن
المصلوب على الجذوع تمكن المتمكن في مكانه والظرف منه حقيقي وهو ما يحيط
على المظروف كالماء في الكوز حال امتلائه وغير حقيقي وهو ما يدل على الظرفية
كزيد في الدار وفي البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اللغة عليه
وقال بعض الفقهاء وانها للسببية لقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل
وضعفه فخر الدين الرازي بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع
في هذه المباحث اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل
اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود **قال** ومنها من وهي مشتركة بين
بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين وزائدة ومنها الى وهي لانتهاء
الغاية ولا اجمال كما توهمه بعضهم لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى لانها
موضوعة لانتهاء ثم الغاية قد تنفصل حسا كالليل فيجب خروجها وقد لا تتميز
كالمرفق ومنها الباء وقيل انها في غير المتعدي للالصاق وفي المتعدي
للتبعيض وانكره سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كونها للتبعيض
والفرق بين مسحت بالمنديل ومسحت المنديل من حيث جعل المنديل
الة في الاول مع البلل وممسوحا مع عدمها لا من حيث التبعيض ومنها
انما وهي للحصر بالنقل عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي ولا يتواردان
على محل واحد ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين العكس

اقول هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على
سبيل الاشتراك لابتداء الغاية وللتبعيض وللتبيين فالاول كقوله تعم
فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان اي ساواه في الفضل
ثم ابتداء فضلا والثاني كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعم
يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون زائدة كقوله تعم وما للظالمين من حميم
وقوله تعم وما للظالمين من انصار وقيل انها هنا لعموم النفي وقد يكون بمعنى على
كقوله تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اي على القوم وقال فخر الدين
الرازي انها موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلثة
المذكورة فكان وضع اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل
منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها وهما على خلاف الاصل ففي الاول بين محل
الخروج عن غيره وفي الثاني بين المأخوذ منه عن غيره وفي الثالث بين جنس
الصحاف التي يطاف بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعم فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله تعم واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها
مجملة في كلا انتهائها لدخولها في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في
هاتين الايتين فان الغاية داخلة في الاول وخارجة في الثانية وهو ضعيف
فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال فهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق
في الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية
الشيء نهايته وآخره بل باعتبار عدم انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس
وعدم اولوية اخراج بعض المقامين في الغسل عن غيره واما عند انفصالها عن ذي

الغاية

الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين الرازي ضعفه ايضا
بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك
وهو غير جائز لما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه
وفيه نظر لمنع من المقدمتين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على انا
وامتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم
قوم ان الى في الاية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد كذلك كما في قوله تعالى من انصاري
الى الله اي مع الله وقوله تعم ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم ومنها الباء
الباء
وهي موضوعة للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال
فخر الدين ان دخلت على فعل غير متعد بنفسه افادت الالصاق كما في المثالين
المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تعم وامسحوا برؤوسكم افادت
التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق واقع
بين مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين قوله مسحت المنديل والحائط فهو
افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمصنف لم يرتض هذا القول واشار
الى ضعفه بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض
ولو كانت الباء مفيدة له لغة لما خفي عن مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب
ومعرفته بلغة العرب ونوزع كذلك قول ابن جني ان الذي يقال من ان الباء
للتبعيض فهو شيء لا يعرفه اهل اللغة ثم اشار الى الجواب عن حجة فخر الدين بان
الفرق بين القولين كون المنديل والحائط في القولين الاولين آلتين فمسح اليه

وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض وللثاني الشمول
فان الاول هو نفس النزاع واما الثاني فهو ممنوع ولا يضر فان الفعل مع ذكر المفعول
الاول وهو يدي يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج عن المتنازع فيه ولو حذف
لفظ يدي وجعل المنديل نفس الممسوح منعنا الفرق وقد يرد الباء بمعنى على كقوله
تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار وبمعنى
في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناها هنا السببية ومنها
لفظ انما هي موضوعة للحصر واستدل المصنف على ذلك بوجهين احدهما النقل انما
عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى
وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم
انا او مثلي ولا يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها للحصر وكان ابا علي الفارسي
نقل ذلك عن النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعظم علماء العربية
وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفي فعند
تركيب هذه الكلمة اعني انما منهما يجب بقاء كل منهما على حاله لان الاصل عدم
النقل و ح نقول لا يمكن توارد مدلوليهما اعني النفي والاثبات على محل واحد
لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع
على انتفائه فتعين العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو
معنى الحصر المدعى وضع لفظة انما له فان قلت قد وردت لفظة انما في مواضع
من كتاب الله لغير الحصر كما في قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم

ومن المعلوم

ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في المؤمنين بهذه الصفة وقوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قطعا ان ارادته تعالى ليست
منحصرة في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشيها وانذاره ع ليس منحصرا
في من يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره فيكون موضوعة لغير الحصر فلا يكون
موضوعة له والا لزم الاشتراك قلت لا نم ورودها لغير الحصر في الكتاب العزيز
والحصر في الآيات المذكورة متحقق لان المراد من المؤمنين في الآية الاولى الكاملون
في الايمان وفي الثانية اضمار يقتضيه الآية والله اعلم انما يريد الله بخلق العلوم
والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت ان يذهب الرجس عنكم
ويطهركم وفي الثالث ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر في التقريب
الى الطاعة لا مطلق الانذار فلو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال
يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون بمجرده دالا على احدهما عينا بل
لا يمكن ان يكون هنا حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة
للحصر فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون
مجازا واعلم ان الحصر بانما قد يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف
المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الوصف له ونفي غيره عنه فالاول
كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين الاية فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم
منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات
هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة والوحي له ونفي غيره من الصفات الموهمة

مثل كونه ملكا او غير ذلك عنه **قال** قدس سره الفصل العاشر في الخطاب وفيه
مباحث الاول الخطاب وهو الكلام المقصود به الافهام فلا يقع المخاطبة من الحكيم
بالمهمل لاشتماله على النقص واحتجاج الحشوية بالحروف المقطعة وبقوله طلعها
كانه رؤوس الشياطين وتلك عشرة كاملة وما يعلم تاويله الا الله لامتناع العطف
لاستحالة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه باطل لان الحروف قيل انها اسماء السور
والتمثيل برؤوس الشياطين تمثيل بالمستنكر في الغاية والتوكيد مفهوم والعطف
لا تقتضي عود الضمير الى المعطوف عليه **اقول** قد عرفت في صدر الكتاب ان الخطاب
هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمصنف قدمنا بانه الكلام المقصود به الافهام
فالكلام كالجنس وبه يخرج الاشارات والحركات الموضوعة وقوله المقصود به الافهام
يخرج كلام الساهي والنائم فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا والمراد مما يقصد
به الافهام بحسب شخصه لا بحسب نوعه والا انتقض بكلام الساهي وانما حذف
لفظ المفيد لدلالة الكلام عليه فانه بعرف الاصطلاح لا يكون كلاما الا مفيدا بخلاف اللفظ الصادق
على المفيد والمهمل فان التعريف به يحوج الى التقييد بالمفيد واعلم ان غرض
المصنف من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام
فبدا بتعريفه لان التصديق بان الخطاب الشرعي دال على الحكم مسبوق بتصور
ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق الخطاب ليكون عند اضافته الى الشارع
مفيدا لمعرفة خطابه مع افادته معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب
الشرعي على الحكم تتوقف على امرين احدهما استحالة خطابه تعالى بما لا يعني

شيئا

شيئا البتة سواء كان ذلك اللفظ مهملا او غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا
لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما استحالة خطابه بما يدل على معنى
ولا يريد ظاهره ويقصد منه غير ذلك المعنى الراجح مع تجريده عن القرينة الدالة
على المقصود اذ على تقدير جواز احد هذين الامرين لا يبقى لنا وسيلة الى معرفة
شيء من معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعني بها شيئا او يعني بها خلاف
مدلولاتها فلهذا بدا المصنف بذكر هذين الامرين وجعل كلا منهما مما لا يفيد شيئا
بحسب شخصه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى لكن ليس في ذكره بحسب
شخصه فائدة لفهم معناه بل وضعه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على استحالة
خطابه تعالى بما لا معنى له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية اعني اصحاب الحديث
وجوزوا ذلك احتج المصنف على الاستحالة بان الخطاب بالمهمل بالتفسير المذكور
نقص والنقص على الله تعالى محال اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية
فبالاجماع واحتجت الحشوية على نقيض ذلك بوجهين الاول انه قد وقع في
القران العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة في اوايل السور
كقوله تعالى كهيعص طسم ويس وحم وما اشبه ذلك وكقوله تعالى كانه رؤوس الشياطين
وما لا فائدة في ذكره كقوله تعالى ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة فقوله كاملة لا يفيد امرا زائدا على ما تقدمه والثاني ان الوقف على الله
من قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند
ربنا واجب ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى متكلما بما لا يفهم منه شيء واما

الاول فلانه لولاه لزم ان يكون الواو في قوله تعم والراسخون في العلم واو عطف
فيكون قوله يقولون آمنا به واقعا موقع الحال كانه قال قائلين آمنا به كل من عند ربنا
ويصير ذلك عائدا الى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعم لوجوب الاشتراك
في المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعم من جملة القائلين امنا به كل من عند
ربنا ومعنا المعلوم خلاف ذلك وايضا فكونها عاطفة يستلزم زيادة الاستثناء
واخراج حرفه منها خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا الراسخون في العلم فتعين
كونها للاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم تاويل المتشابهات مختصا به تعم مع
كونه مخاطبا بها وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا لجواز حصول
الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب كيف وعند
اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القراين
لا يعلمه الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها
شيئا فان المفسرين ذكروا لها معان كثيرة واحسنها كونها اسماء السور واما رؤس
الشياطين فان العرب كانوا يستقبحون ذلك التمثيل ويستكرهونه ويضربون
به المثل في القبح فهو ليس مما لا يفهم مطلقا واما قوله تعم تلك عشرة كاملة فهو كلام
مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود زايد على المؤكد وعن الثاني المنع
من كون واو والراسخون للاستيناف بل يجب حملها على العطف لكونها
حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وانما
هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف ويجب القول به لثبوت

القرينة

القرينة وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت الحال
مختصة بالمعطوف كما في قوله تعم ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة **قال**
قدس سره البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله بشيء ويريد خلاف ظاهره
من دون البيان والا لزم الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل **اقول**
هذا هو الامر الثاني من الامرين اللذين يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع
على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب الله تعم لشيء ويريد خلاف ظاهره من دون
البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالف فيه المرجئة واستدل
المص على ذلك بوجهين الاول ان ذلك مستلزم لاغرائه تعم بالجهل واللازم بط
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اطلاق اللفظ الدال بالدلالة على معنى يوجب
اعتقاد ذلك المعنى عند السامع العالم بوضعه ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم
بالوجدان فاذا لم يكن ذلك المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا
وقد يكون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء له بذلك
الاعتقاد والجهل وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل
قبيح والله تعم منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام وقد علم من ذلك ان الاغراء
بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع ارادة ظاهره والمص جعل ذلك
لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ وخلاف
ظاهره ومن ثم لا يتحقق الاغراء بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الدال
بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه تعم

بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو استحالة خطابه بالمهمل مطلقا اعني
الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد السامع فهم
ظاهره سواء كان مراد المتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس الى معنى
كونه مهملا مطلقا **قال** رحمه الله البحث الثالث قيل الدلائل اللفظية
ظنية لتوقفها على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل
والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي الذي لو رجح
النقل عليه لزم ابطال النقل لان ابطال الاصل يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان هذه
ظنية والموقوف عليها ظني والحق خلاف هذا فان بعض اللغات والنحو والصرف
متواتر النقل وعدم الاشياء التي ذكرها قد يعلم في محكمات القران فيثبت القطع
اقول اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه
جماعة وهو الذي جزم فخر الدين الرازي في المحصول والمحصل وجوزه اخرون
احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية
والموقوف على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة
والنحو والتصريف وهي ظنية اما اللغة فلان المرجع في كون اللفظ موضوعا
لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم
وح يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو
والتصريف فلاختلاف المعاني باختلافهما والمرجع فيهما انما هو الى اشعار
القدماء وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احدهما كون هذا الشعر

صادرا

صادرا عن الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد ونقل الاحاد
غير مفيد للعلم وايضا فان الروايات عنهم مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر
وثانيهما حقيقة قول الشاعر وهو غير معلوم لعدم عصمته وح يجوز غلطه ولحنه
وقد لحن المتاخرون كثيرا من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك اذ على تقدير كون
اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة
ذلك المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ
على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة
عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق عند عدم نقله الى معنى
اخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة
عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف
ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص وتقريره ظ مما مر السابعة
عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا وعدمه ظني
الثامنة عدم التقديم والتاخير لتغير المعنى بذلك وهو ظ وانتفاؤه ظني التاسعة
عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول
عن الدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة لم يتعرض لها المص هنا واشار
اليها في النهاية ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود دليل
عقلي دال على نقيض مدلول النقلي يجب العمل به وتاويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقل
عليه لزم ابطال النقل فان الدليل العقلي اصل الدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي المعارضة

الدليل النقلي لابطل النقي والمصنف لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق خلافه بدليل علمنا بتواتر
بعض اللغات ككون لفظ السماء والارض موضوعتين لمعنييهما وكذا في النحو والتصريف
فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة
حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا وياء وواوا في راس وبير ومومن واشباه
ذلك وبانا نعلم ان المراد من محكمات القران العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد الله الصمد
وامثال ذلك ظواهرها وان هذه القوادح منتفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك
فيكون الدليل المولف من امثال تلك المحكمات يقينيا **قال** البحث الرابع خطاب الله
تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت سواء وجد غيرها من الحقايق او لا فان انتفت
الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال والا فهو مشترك يفتقر في الحمل على احدهما
الى القرينة وان انتفت العرفية فاللغوية فان لم يكن فالمجاز فان تعددت العرفية حملت
كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها وقد يدل بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد
بان يكون شرطا للمطابقي ويسمى دلالة الاقتضاء اما شرعا كالملكية للعتق او عقلا كرفع الخطاء
او المركب بان يكون مكملا للمقصود كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب او لا يكون كدلالة
تخصيص الذكر على التخصيص في الحكم وقد يجتمع من الخطابين حكم اخر مثل وحمله وفصاله
ثلثون شهرا وفصاله في عامين وقد ينضم الى النص غيره فيحصل الحكم منهما مثل دلالة
الاجماع على تساوي الخال والخالة ودلالة النص على ارث الخال وقد يتعذر حمل اللفظ على
ظاهره فان اتصل المجاز حمل عليه والا بقي مشتركا ان لم يترجح احدهما والا حمل على الراجح
اقول يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام الشرعية فمهد لذلك

قاعدة

قاعدة وهي ان اللفظ الصادر عن الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية اولا فان
كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية
يمكن حمله عليها اولا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه فان لم يكن او كان
له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب
حمله عليها لان المعنى العرفي الغالب هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي
فان تعددت العرفية بان كان مستعملا عند طايفة في معنى وعند غيرهم في غيره
حمل كل واحد من الطايفتين خطاب اللفظ على ما هو متعارف عندها ويجب ان يكون
الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى بما له ظاهر من غير ارادة ظاهره مع تجرده
عن القرينة وقد تقدم بطلانه واذا لم يغلب العرفية على اللغوية بل كانتا متساويتين
كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن
حقيقة عرفية او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر
فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان الاول تعين للارادة وان كان
الثاني فان ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدها او كان الراجح متعددا
متساويا كان كاللفظ المشترك يفتقر في حمله على احدها على التعيين الى قرينة
موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب الشرعي اما ان يدل على الحكم الشرعي
بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته عن انضمام غيره اليه او يفتقر
الى الضميمة فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان كلا من الخطابين
مستغن في دلالته على الحكم المذكور فيه عن غيره من الضمائم والثاني وهو المحتاج

في كلالتها الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم والا
على الحكم فينقسم الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم فانه قد يكون
خطابا اخر وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا عند من يقول بكونه حجة وقد يكون
شهادة حال المتكلم فالاول اما ان يكون كل واحد من ذينك الخطابين والا على
مقدمة مناسبة للمقدمة التي يدل عليها الاخر بحيث ينتظم منهما قياس منتج للحكم
مثل قوله تعالى أفعصيت امري الدال على ان تارك المامور به عاص مع قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص مستحق للعقاب فانهما
ينتجان ان تارك المامور به يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب واما ان لا يكون
احدهما دالا على تعيين مدة لامر معين والاخر دالا على تعيين بعض تلك المدة لاحدهما
فانهما يدلان على تعيين باقي المدة للاخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
مع قوله وفصاله في عامين فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني
فكما اذا دل الخطاب على ان الخال يورث ودل الاجماع ان الخالة عصبة في الارث فانهما
يدلان على ان الخالة ترث لاستلزامهما متصلة موجبة استثني فيها عين مقدمها
فانتجت عين تاليها هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث
ينتج فالخالة وارثة فالمتصلة دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب
واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح
له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما متصلة موجبة دل عليها القياس
ودل المقدمة الاستثنائية وهي استثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع

فكقوله

فكقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه متردد بين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان
اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا للحكم الشرعي وهو كونه مبيحا للسفر حيث كان قد نهى
عم عن السفر الا في جماعة فان شهادة حاله عم من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام
الشرعية دون العقلية يرجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما يدل عليه الخطاب بمعناه
وهي الدلالة الالتزامية فنقول ذلك المعنى المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا
من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون المعنى
الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي ويسمى هذه الدلالة دلالة اقتضاء ثم شرطيته قد تكون
مستفادة من العقل كقوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان فان العقل دل على ان
هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المواخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على
الشارع لوقوع الخطاء والنسيان من الامة وانه محال هكذا قيل وفيه نظر اما اولا
فللمنع من عدم صحة هذا الكلام من دون هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة
عن مجموع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم وان جاز على احادهم لما ياتي
في الاجماع واما ثانيا فلانم ان هذا المعنى مستفاد من اللفظ المفرد بل الظاهر
انه لازم من التركيب وقد يكون شرطيته مستفادة من الشرع كقوله اعتق
فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق واستفيد ذلك من قوله
عم لا عتق الا في ملك والثاني ما لا يكون شرطا كدلالة اباحة الضرب على اباحة
الايلام واما اذا كان تابعا لتركيبها فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى
المقصود او لا يكون فالاول كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب لان الغرض من ضم

التأفيف كف الاذى عن الوالدين وانما يكمل ويتم بتحريم الضرب ويسمى هذه دلالة
التنبيه ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم
مثل في الغنم السائمة زكوة ويسمى دليل الخطاب وكدلالة المفهوم كدلالة التخصيص مفهوم المخالف
بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به **قال** المقصد الثالث في الامر والنهي
وفيه فصول الفصل الاول في حقيقة الامر وفيه مباحث البحث الاول الامر حقيقة في القول
مجاز في الفعل ولا نزاع في الاول واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك المحوج ابعضه
الاستعمال فيه على الحقيقة كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد الافعال
العجيبة وكما يقال امر فلان مستقيم وهذا امر عظيم والجواب الاستعمال يوجد
مع المجاز كما يوجد مع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال به عليه خصوصا وقد بينا
اولوية المجاز على الاشتراك **اقول** لما فرغ من المباحث المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس
للامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواعه بخصوصياتها وبدأ بمباحث
الامر والنهي لدلالتهما على الاقتضاء دون غيرهما وبدأ بالامر لتعلقه بجانب الوجود واخر
عنه النهي لتعلقه بجانب العدم واعلم ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال
على طلب الفعل وفاقا وانما الخلاف في انه هل هو مع ذلك حقيقة في غيره ام لا والمحققون
على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة في الفعل ايضا وزعم
ابو الحسين البصري انها مشتركة بين القول المذكور وبين الشيء والصفة وبين
الشان والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص
مع كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القائلون

بانه حقيقة

بانه حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة استعملوا لفظ الامر في الفعل ومتى كان
كذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القرآن العزيز والشعر والعرف اما القرآن
فكقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها الله تعالى
في ذلك الوقت وقوله تعالى اتعجبين من امر الله واراد به الفعل وقوله تعالى وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر تجري في البحر مسخرات بامره وما امر فرعون برشيد والمراد
فعله واما الشعر فكقول الشاعر لامر ما تسود من تسود واما العرف فكقول الزباء
لامر ما جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقه وفعله ويقولون
هذا امر عظيم ورايت امرا هالني واما الثاني فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة اجاب المصنف بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال
يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون
دالا على احدهما على التعيين لان العام لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحدى
الدلالات الثلث هذا اذا كانت نسبة العام الى جزئياته على السواء اما مع كونه
اولى باحدهما من الاخر كما في مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال هنا مجازا اولى
من كونه حقيقة لاستلزام الثاني الاشتراك فهو مرجح بالنسبة الى المجاز
فاولى ان لا يدل على المرجوح واجيب ايضا بالمنع من استعمال لفظ الامر في الفعل
ويجوز ان يكون المراد في الاية الاولى القول او الشان ولو سلم ارادة الفعل
لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظ الامر بخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شانا وكذا الاية

الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد يحتمل ان يكون المراد به القول بل الفعل لكن
بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون اي طريقه فيما امرهم به واما قوله وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه وحدة فعله تعالى وانه لا يوجد
الا كلمح بالبصر في السرعة وهو معلوم انه ليس كذلك وح نقول المراد والله اعلم انه تعالى متى شاء
انه انما اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات بامره المراد الثاني لان الجري والتسخير
ليس بفعله بل بقدرته نعم ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال الدال على الحقيقة
انما هو المجرد عن القراين وهنا ليس كذلك فانا ندعي في هذه الصور التجرد عن القرينة
على ارادة الفعل منعيناه من كون الفعل مرادا ويبطل احتجاجهم بالجملة واحتج ابو
الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر يلتبس على السامع اي هذه الامور اراد ولو قال
هذا امر بالفعل وامر فلان مستقيم او تحرك الجسم لامر وجاء زيد لامر فهم السامع
من الاول القول ومن الثاني الشان ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض
من الاغراض وترجح الذهن بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل
على اشتراكها بينها اذ لو كانت حقيقة في احدها لتبادر الى الفهم وكذا لو كانت
حقيقة في امر مشترك بينهما والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظ الامر بل
انه يتبادر القول الى الفهم ولهذا الى الفعل وعلى يتعلق ما جيء او لها في قوله
فلا يصح الاستدلال به غاية الى الاستعمال وقد تقدم عليه في قوله فيه على الحقيقة
غاية الحكم حقيقة **قال** البحث الثاني في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة
الاستعلاء وهذا الطلب معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف

اللغات

اللغات ولوجودها من الساهي والغافل مع انتفائه وهل هو الارادة فلا يجوز وضع
اللفظ الظاهر لمعنى غير محصول فالاشاعرة اثبتوا الطلب معنى مغايرا للارادة لان الله
تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون تكليفا بها
تكليفا بالمحال ولصحة ان يقول امرتك بالفعل ولا اريده ولامر السيد عبده بفعل لا يريد
ايقاعه منه طلبا لاظهار عذره والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم
لا يؤثر في المعلوم وتمام الاستقصاء في هذه المسئلة مذكور في كتابنا الكلامية
وبمعنى الامر معناه الالزام وان كان مرجحا لايقاع الفعل اختيارا او الطلب فالارادة
منتفيا فان في امر طالب العذر والجواب بعد وهو انه وجد منه صورة الامر وان لم
يرده وما هو بطلب **اقول** لما بين ان لفظ الامر موضوع للقول المخصوص شرع في تعريف
ذلك القول فقوله طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي وبه يخرج
ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يميزه
عن النهي والمراد بالفعل ههنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر وبالنهي وبالخبر
وغير ذلك من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو
كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون
وقال عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
وهذا هو الحد الذي ذكره فخر الدين الرازي في المحصول واختاره المص في النهاية
وغيره فظهر ان الامر عندنا ليس هو الطلب المدلول عليه بالقول بل نفس القول الدال
على الطلب وحده فخر الدين الرازي ايضا في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل

على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس وبقيده بالدال يخرج المهمل وقوله على طلب
الفعل يخرج ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما وما يدل على طلب الترك كالنهي
وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة المطابقية لا الالتزامية
والا انتقض في طرده بمثل قول الانسان لغيره مستعليا عليه لا تترك في هذا المكان فانك
فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في المثال الثاني
وعلى قول الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل الضد ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد على عكس
الحدين المذكورين مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور
وقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ومثل اسكتوا عما سكت الله عنه فانها اوامر ولا يصدق
واحد من الحدين على شيء منها ولا يرد على طرد هما مثل اطلب منك الفعل لانه انما يدل
بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض
بمثل طلبت الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال على طلب الفعل على وجه الطلب لا على
مهية خاصة قلت فينتقض بقولنا وجب طلب الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ
الدال المفيد فائدة تامة لان الامر من جملة اقسام المركب التام وح يندفع النقض بالقول
المذكور وقد نقل عن اوايل الاصوليين حدود دورية مثل قول القاضي ابي بكر انه القول
المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو دوري باعتبار كون كل من المامور
والمامور به مشتقا من الامر فيتوقف معرفتهما عليه فتعريفه بهما يكون دوريا وتعريف
الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا لها فلو كانت معرفة له دار ايضا وكقول
المعتزلة الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل فيه الامر

لغير العربية

لغير العربية
فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من
المعاني الاتية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة
الصادرة من الادنى على سبيل الاستعلاء مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا
فيه لفظ او وهي موضوعة للتشكيك والابهام وهما ينافيان التحديد واعلم ان هذا
الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويميز بين طلب
الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذا آية كونه معلوما له وهو مغاير للصيغة
الدالة عليه مغايرة المدلول للدليل ولان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات
والامر والطلب ليس مختلفا بشيء من ذلك فتغايرا ولوجود الصيغة منفكة عن الطلب
عند صدورها من الساهي والنايم والغافل فلا يكون هي اياه والا لانفك الشيء عن نفسه
وهل هو مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة
عن ارادة المامور به وهو الحق لنا ان الذي يدل على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت
لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلاء وح لا يجوز وضع لفظ الامر
المتداول بين الخاص والعام بازائه لاستحالة وضع اللفظ لما المشهور كالامر لغير
معقول اصلا او في غاية الخفاء بل الواجب كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف
بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة
بها ولم يردها منه لكونها ممتنعة والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وانه محال والممتنع
لا يكون مرادا لله تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود الامر من دون الارادة ويلزم
منه وجود الطلب من دون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر او لازما له الثاني

انه يصح ان يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل ولا آمرك به فلو كان الامر عبارة عن الارادة
لم يصح ذلك لكونه متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر واما الطلب
احد ادعى اتحادهما وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب اللهم الا ان يقال
ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الا انه ممنوع ولو عكس وقال امرك
بالفعل ولا اريده منك لتم المغايرة المطلوبة لو صح هذا القول الثالث ان السيد
قد يامر عبده بما لا يريده كما لو ضربه فتوعده الملك بالمواخذة ان كان لا موجب فاعتذر
بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بان يامره في حضرته بامر فان السيد يامره
بفعل ولا يريده منه فقد وجد الامر دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب
دونها لما تقدم من تغايرهما واجاب المصنف عن الاول بما يمتنع من عدم ارادة الطاعة من علم
منه عدمها ومن استحالتها على تقدير تعلق علمه تعالى بعدمها اذ العلم لا يؤثر في المعلوم
لكونها حكاية عنه ولا استقصاء في هذه المسئلة اعني عدم اقتضاء علم العدم
الامتناع والوجود الوجوب مذكور في الكتب الكلامية وعن الثاني فان المراد بالامر
المنفي الالزام مع كونه مريد الايقاع الفعل اختيارا فكانه قال اريد منك الفعل ولا الزمك
به ولهذا يستقبح الناس ان يقول السائل للملك امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب
منك كذا والتحقيق ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة جزء وهما
الطلب والارادة وح لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة
لانها اعم منه بل يلزم عكسه وعن الثالث ان السيد في تلك الحال كما لا يريد الفعل المامور
به كذا لا يطلبه والارادة والطلب متساويان في الانتفاء عن ذلك الفعل المامور به

والجواب

والجواب عنهما واحد وهو انه انما وجد صورة الامر من غير امر واعلم ان في الدليل الثاني
المذكور للاشاعرة موضع نظر وذلك ان قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ليس له
مدخل في حجتهم لان تكليفه بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم وهم التكليف
بمثل هذا المحال لا يمنعون ولو قال بدله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا لتم كان
اجود قال البحث الثالث في ان الصيغة بل على الوضع فلا يفتقر الى الارادة كغيرها
من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد الارادة مامور به
في صورة الصيغة امر لخلاف ما لها الا انها دالة بالوضع على الارادة فلا يفيد الصيغة
الدالة عليها صفة كالمسميات مع الاسماء وقد يقع صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا
لم تستحي فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن لاشتراكهما في الدلالة على
وجود الفعل وكذا النهي مثل ولا ينكح المراة على عمتها وخالتها اقول قد اشتمل هذا
البحث على ثلث مسائل الاولى في ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكفي في تحققها الوضع من
غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي وخالفه في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان
وزعما انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المصنف الاول واحتج عليه بان هذه
الصيغة موضوعة لمعنى هو الطلب فلا يفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ
الموضوعة لمعانيها مثل دلالة لفظي الانسان والفرس على معناهما احتج الجبائيان
بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما الا الارادة
فلولاها لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما يفتقر في دلالتها
على الطلب الى امر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد

وغيره اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب
عند اطلاقها مجردة عن القراين كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها المتحدة ولو سلم
كون الصيغة مشتركا بين الامر والتهديد وانها تفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة
زايدة على الوضع لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان
الارادة امر باطني خفي لا يطلع عليه السامع فلا يفيد تميزا اصلا والحق ان التهديد
انما يفهم من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القراين فلا يفهم
منها الا الطلب الفعلي المسئلة الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به موثرة
في صيرورة الصيغة امرا وانكره المحققون واستدل المص على بطلان مذهبهما
بان الصيغة موضوعة لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة
لمعانيها فلا يكون مفيدة لها صفة لها صفة الامرية قياسا على غيرها من المسميات مع
اسمائها وفيه نظر منشاؤه ضعف القياس والحق ان يقال ان اراد مدعي تاثير الارادة
في كون الصيغة امرا انها موثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة
وان اراد ان الصيغة المشخصة المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة فهو
حق بل يكون اللافظ مستعملا لها في غير موضوعها كاستعماله اياها في الخبر وغيره
وقد اعترف المص بذلك حيث قال ان امر السيد عبده للتهديد عنده ليس امرا حقيقة
بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وفخر الدين اعترف هاهنا بان صيغة
افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد ابان ذلك من قبل وزعم انها موضوعة
للطلب المغاير للارادة المسئلة الثالثة في اقامة كل من لفظي الامر والنهي مقام الخبر وبالعكس

اعلم

اعلم انك قد عرفت فيما تقدم من ان اللفظين اذا اشتركا في معناهما او كان بينهما
علاقة معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل منهما على معنى الاخر ولما كان الخبر مشابها
للامر حيث دلالته على الفعل المامور به وطلب تحصيله ومشاركة الخبر اياه في ذلك
صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الاخر وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز
والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فكقوله تع والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وكقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
فالمراد امرهن بذلك واما عكسه فكقوله ع اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت
ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر يشاركه في مدلوله فان قول القائل اطلب
منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الاخر
فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تع لا يمسه الا المطهرون وقوله ع لا تنكح المراة
على عمتها ولا على خالتها وقوله ع لا تنكح اليتيمة حتى تستامر معناه لا تنكح الى غاية الاستيمار
البحث
قال رحمه الله الفصل الثاني في مدلول الصيغ وفيه مباحث الاول في ان الامر
للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد
والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول وفيه مشترك في الاول والثاني وقيل للقدر
المشترك لنا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر
ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم على الامتناع عقيب الامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره هدد مخالف
الامر بالتحذير ولولا العقاب لما حسن التحذير ولان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق

العقاب ولقوله عليه السلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة ونفى
الامر مع ثبوت الندبية واثبت الشفاعة المندوب قبولها في خبر بريرة ولحسن
ذم العبد على تركه ولان حمله على الوجوب احتراز عن الضرر المظنون اقول لما ذكر
ان لفظ الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول ذلك القول
مفصلا واعلم ان صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل آ الايجاب
كقوله تعم اقم الصلوة ب الندب كقوله تعم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ج الارشاد
كقوله تعم واستشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلثة تشترك في طلب تحصيل المصلحة
الا ان المصلحة في الاوليين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ الثواب لا ينقص ولا يزداد
بالاشهاد كقوله تعم ولا يعلمه د التهديد كقوله تعم اعملوا ما شئتم ه الاهانة كقوله
تعالى ذق انك انت العزيز الحكيم و الدعاء مثل رب اغفر لي ز الاباحة كقوله تعم
واذا حللتم فاصطادوا ح الامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله ط الاكرام كقوله تعالى
ادخلوها بسلام امنين ي التسخير كقوله تعم كونوا قردة خاسئين يا التعجيز فاتوا
بسورة من مثله يب التسوية فاصبروا او لا تصبروا يج التمني الا ايها الليل الطويل
الا انجل بصبح وما الاصباح منك بامثل يد الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون يه
التكوين كن فيكون والمص اقتصر على ذكر الستة الاولى والاتفاق واقع على ان هذه
الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز والتسخير
والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد الصيغة بل انما يفهم منها عند اقترانها بقراين
دالة على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب

الشافعي

الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين البصري
وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو اختيار المص هنا وقال
في النهاية انها موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع
للوجوب وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول
عن الشافعي ايضا وعن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب
وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الامر موجب للفعل المامور به والوجوب
دلالة الامر على ان المامور به له صفة الوجوب وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة
دون الاشاعرة وقال السيد المرتضى رحمه الله انها مشتركة بين الوجوب والندب
من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقال اخرون انها مشتركة
بينهما مطلقا وقال اخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل
مطلقا وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم والتهديد وزعم
اخرون انها مشتركة بين الثلثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة للقدر المشترك وهو
الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره بدليل انا عند سماع هذه الصيغة
مجردة عن القراين نفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم يكن حقيقة فيه خاصة
لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره خاصة يوجب فهم ذلك الغير وكونها
حقيقة في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء هذين
اللازمين دليل على انتفاء ملزومهما فتحقق المدعى وتوقف الاشعري والقاضي
ابو بكر والغزالي في ذلك واحتج المص على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب

العزيز واثنان من السنة واثنان من طرق العقل الاول قوله تعالى مخاطبا لابليس
الدليل الاول
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله تعالى فتعين
التوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس لمجرد تركه السجود المامور به وكان له ان يقول
انك لم توجبه وفيه نظر فانه ان دل فانما يدل على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة
افعل للوجوب الذي هو المطلوب واعترض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا
للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شريعتنا كذلك واجيب بان
الظاهر يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه نظر
ايضا لانه لو كان مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل الثاني
الدليل الثاني
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله على تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون
قوله افعلوه للوجوب لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم على تركهم الركوع
لاجل امره اياهم به تحقيقا للمخالفة والمعاندة واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على الترك
بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقيقة الامر ويدل على ذلك قوله تعالى عقيبه ويل يومئذ
للمكذبين وايضا قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على الارادة فلا يجوز ان يكون
قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين
اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز
ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا معذبون
على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات
الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الذم

ترتيب

ترتب على تركهم الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سببا للذم من غير
الدليل الثالث
اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الآية امر الله تعالى
مخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به مخالف للامر بدليل ان المخالفة
ضد الموافقة وموافقة الامر العمل بمقتضاه فيضادها ترك العمل بمقتضاه والامر
بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام ما يقتضيه فثبت ان تارك المامور به
قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب به وترتب هذا الحكم على هذا الوصف
مشعر بكونه علة له ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نسلم ان تارك
المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لا لاجل الامر على سبيل المعاندة
والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا
المعنى واعترض عليه ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر ولم لا يكون موافقة
الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى
المكلف به على وجه الندب وكان المراد ايقاعه على وجه الوجوب او بالعكس لم يكن
موافقا للامر بل مخالفا له فاذن المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه
الذي اقتضاه الامر او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته او اعتقاد
عدم حقيته سلمنا لكن لا نم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ونمنع دلالة الآية على ان
مخالف الامر بل هي دالة على الحذر الذي هو عن مخالف الامر سلمنا لكن الآية انما دلت
على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على وجوب الحذر نعم يدل على ذلك بتقدير
كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فيه فان قلت حسن الحذر كاف لانه انما يحسن

عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب
ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك
يدل على كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالطاعة فعل امر مطيعا عن
الله تعالى ورسوله عم وح لا يدل على ان امرهما على التعيين للوجوب والجواب
ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر
سيده ولو لم يمتثل امره يقال انه ما وافق امره بل خالفه وقوله الموافقة عبارة عن
الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه قلت مسلم لكن لا نم انحصار مخالفة
الامر في الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل يجيء ان مخالفة
الامر عبارة عن اعتقاد حقيته فليس بشيء لان ذلك لا يكون موافقة الامر بل للدليل
الدال على كونه حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون
الامر حقا واما منع دلالة الاية على امر مخالفي الامر بالحذر فهو دعوى دلالتها على الحذر عن
مخالفي الامر فنبطلها بعدم تعيين المامور بالحذر فان قيل المامور بالحذر هو
من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا اما المتسللون هم المخالفون
عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم وعلى تقدير تسليمه يبقى قوله ان يصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضائعا لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين قوله الاية انما
دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلت لا ندعي وجوب الحذر الآن ولكنه لا اقل من انه
يدل على جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي
وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد ولم يوجد

المقتضي

المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث فيمتنع ورود الامر به قوله انما يدل الاية
على كون امرنا للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل
صحة الاستثناء ومنه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني
ولانه تعم رتب العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف
علة لذلك الحكم وح يتحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف واما قوله انه يدل
على ان امرهما تعالى الله ورسوله في الجملة واجب وذلك غير مستلزم لكون امرهما
على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع تارك ما امر الله تعم ورسوله
عاص وكل عاص مستحق للعقاب ينتج بان تارك ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب
ولا معنى لكون الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعم لا يعصون الله ما امرهم
الاية وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان هنا
ترك المامور به واما الكبرى فلقوله تعم ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدا فيها واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان
عبارة عن ترك المامور به لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله
لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان
الملازمة ان عدم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره
بعد ذلك يكون تكرارا من غير فائدة وايضا فالمندوب قد يكون مامورا به مع
كون تاركه غير عاص واما الكبرى فيمنع كليتها بل هي جزئية اذ المراد بهم بعض
العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار والجواب عن الاول

الدليل الرابع

المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان الفعل واحدا فقط
انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والمعنى والله اعلم لا يعصون
الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل سلمنا ولكن علم
عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون
ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التاكيد بارداف احدى الدلالتين بالاخرى
وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجازا لكونه لازما للوجوب والكبرى كلية
لان من لفظ موضوع للعموم على ما ياتي والاصل استعماله في موضوعه ويمنع من كون
الخلود مختصا بالكفار لانه قد يراد الزمان المتطاول وان الحكم مرتب على العصيان
الدليل الخامس
فيتحقق حيث تحقق الخامس قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل
صلوة نفى امره اياهم بالسواك لاقتضائه المشقة عليهم وانما يكون كذلك ان لو كان
للوجوب لانه لو كان للندب لم يكن عليهم حرج في تركه فلم يتحقق المشقة ولان الندبية
ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب فلم يستلزم مشقة زايدة يمتنع لاجلها وفيه
الذي استدل بهذا الخبر وبما بعده على كون المندوب غير مامور به فلان لفظة
لولا مفيدة لامتناع الشيء لوجود غيره فيكون هنا مفيدة امتناع الامر بالسواك
لوجود غيره وهو المشقة والاجماع واقع على ندبيته واذا كان الامر بالسواك غير
متحقق وندبيته متحققة لزم كون المندوب غير مامور به فاذا انضم اليه ذلك
كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب وفيه نظر فان الخبرين انما
دلا على ان بعض المندوب غير مامور به لان ينتج الشكل الثالث لا يكون الا جزئيه

وح لا يتعين

وح لا يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض
الدليل السادس
المندوب غير مامور به لا ينافي صدق قولنا كل ما هو مامور به مندوب السادس
خبر بريرة وهي انها عتقت تحت عبد فكرهته فقال لها عم ارجعيه فقالت
يا مرك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عم
الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مامور
به فتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا للغير طلب
الفعل ولانها علمت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا واقرها النبي عم
فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية
وانتفاء الامر لا يدل على عدم كون المامور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نسلم
انها علمت بانه لو كان امرا لكان واجبا مع انه يحتمل ان يكون مرادها من امره
الدليل السابع
الدليل الثامن
عم الزامه السابع ان العبد اذا لم يفعل بامر سيده ذمه العقلاء وقالوا
ذمه بمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المامور به وهو
معنى كون الامر للوجوب الثامن حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة
امر الشارع وحمله على الندب يقتضي الشك فيه ومتى كان كذلك تعين حمل الامر على
الوجوب اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب موجبا
للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب
مقتضيا للسعي في تحصيله ما يلغ الوجه فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين
واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع بعدم مخالفة الامر الا على تقدير كونه

منه وباو اما بتقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة الامر واما الثاني فلقوله ع دع
ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما آمن والآخر مخوف
تعين سلوك الآمن وذلك من مقتضيات العقول ولان في مخالفة الامر ضررا مظنونا
فيجب دفعه وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه لا يدل
على المطلوب من كون الصيغة موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره بعينه
وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها
موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة في الندب ومجازا في الوجوب **قال**
احتجوا باستعماله في الوجوب والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون
حقيقة في القدر المشترك والجواب المجاز قد يصار اليه للدليل وقد بينا **اقول**
لما فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القائل بان الامر حقيقة
في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقرير الدليل
ان يقال الامر يستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة
في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لولاه لكان اما حقيقة في كل واحد منهما
بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والاول ملزوم للاشتراك والثاني
للمجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المطلوب والجواب ان المجاز وان كان
مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا حمله من الادلة الدالة
على كون الامر حقيقة في الوجوب بخصوصه وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه

مما استعمل

مما استعمل فيه كالندب وكالقدر المشترك بينهما فلا يلزم الاشتراك المخالف للاصل
والجواب بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم
الاشتراك سواء قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما او للوجوب وحده او على
تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله في كل واحد منهما بخصوصه على سبيل
المجاز لانه لم يوضع له اللفظ واحتياجه في دلالة اللفظ عليه الى قرينة وح يكون
احتمال كونه مجازا في احدهما دون الآخر ارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك
لكونه ملزوما لكثرة المجاز **قال** قدس الله روحه تذنيب الامر الوارد عقيب الحظر
للوجوب لوجود الامر المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر
لتنافي الاحكام في التضاد وقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا معارض بمثل
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين **اقول** القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا
في الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتداء
وهو اختيار المصنف وقال آخرون انه للاباحة احتج الاولون بان المقتضي للوجوب
متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب اما الاول
فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية ما يدعى
معارضته وهو تقدم الحظر المضاد له فلكون الاحكام كلها متضادة فكما لا يمتنع
الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والعلم بجواز
ذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من المجلس الى المكتب يفيد
الوجوب وامر الحائض والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر

للمنع من تحقق المقتضي فانا لا نسلم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتدا وتساوي
الاحكام في القضاء ممنوع فان الوجوب انما يضاده الحظر اما غيره فليس ضدا له
ولانا استحال اجتماعه معه وافادة امر العبد للوجوب للقرينة والحايض والنفساء
مامورتان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر السابق لا من امر اخر
واحتج الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعم واذا حللتم فاصطادوا
فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله مفيدا لوجوب الصيد والوطي
والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب الخصم عنه بان ذلك
معارض بقوله تعم فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب
اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهذا ارجح مما ذكروه لان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع
امر معقول جائز غير قادح في كونه مقتضيا ووجود الاثر بغير مقتض ممتنع في بداية
العقول ويجاب عما ذكره ايضا بان عدم افادة الايتين المذكورتين للوجوب
مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر قال رحمه الله البحث
الثاني الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار لاستعماله
فيهما فالاشتراك والمجاز على خلاف الاصل ولاستلزام كون كل عبادة ناسخة لما
تقدمها ولقبوله التقييد فيقال افعل مرة او دايما من غير تكرار ولا نقض احتجوا
بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب المنع من الصغرى وبالفرق فان الانتهاء
دايما ممكن بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى على الاشتراك بحسن الاستفهام و
الاستعمال وهما غير دالين على مطلوبه على ما سيأتي اقول اختلف الاصوليون في الامر

المجرد

المجرد عن القراين فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه
يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال اخرون انه لا يقتضي
وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب وهو تحصيل الماهية
الحصل بالمرة الواحدة اكتفي بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى
وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي واختاره المصنف وقال قوم انه
يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون اما لاعتقادهم الاشتراك بين
المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة او التكرار واحتج المصنف
على ما اختاره بوجوه ثلثة اولها ان الامر قد استعمل في كل واحد من معنيي الوحدة
والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما
الاول فظاهر فان الامر بالحج والعمرة للوحدة والامر بالصلوة والصيام للتكرار وقول
السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله احفظ دابتي يفيد التكرار بدليل
ان العقلاء يذمونه لو تكرر شرا اللحم او حفظ الدابة لحظة وارسلها واما الثاني
فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل واحد
منهما بخصوصه او في احدهما ومجازا في الاخر والقسمان باطلان للزوم الاشتراك
على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني وهما خلاف الاصل فتعين المطلوب
وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وحينئذ لا يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار لان
القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني لو كان مفيدا
للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات مع المضادة والتالي باطل

اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات فانه لا
اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه
بوقت دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح واما بطلان الثالث ان الامر يصح تقييده
بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن
موضوعا لاحدهما اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني
دائما ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس في احد هذين القولين تكرار ولا نقض
واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده به تكرارا لغوا خاليا عن الفايدة
لافادة اصل الامر ما افاده التقييد وتقييده بالاخر نقضا لافادة اصل الامر ضد
ما افاده القيد والتالي بط تقسيمه كما تقدم فكذا المقدم وفي كل واحد من هذه
الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان الامر باستعمال اللفظ في كل من الوحدة والتكرار
ان كان بخصوصه كان الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء كان اللفظ موضوعا
للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه له فلما ذكرتموه واما على تقدير
فلان استعماله في كل واحد منهما بخصوصه ان كان باعتبار وضعه له ايضا ثبت
الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع للجزء وهو ذلك المشترك لا للكل لانه يفتقر في
افادته اياه الى قرينة وذلك اية المجاز على تقدير انتفاء الاشتراك وان كان اعم من
كونه لخصوصه او لامر صادق عليه فلا نسلم لزوم المجاز او الاشتراك على تقدير كونه موضوعا
لاحدهما دون الاخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن احدهما ملزوما للاخر اما على هذا
التقدير فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار واما الثاني فعلى تقدير

مختصر

مختصرا انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم لمطلوبه وهو كونه
موضوعا للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما الثالث فلا نسلم لزوم
التناقض او التكرار لغير فائدة على تقدير التقييد بالوحدة اما التكرار فلاحتمال
ارادة التاكيد ودفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند
تقييده بضده كما في قوله تعم تلك عشرة كاملة وقول القائل رايت اسدا يرمي
سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان موضوعا
لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد ح يكون معينا لاحد معنى اللفظ
المشترك ومبينا للارادة واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة
على الطلب حيث كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك الا ان اقتضاء مطلق
الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجواب
منع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعبر المص عنه بالصغرى ولئن
سلمناه منعنا الملازمة لتحقق الفرق بين الترك والفعل فان الانتهاء عن
الفعل وهو الترك دائما ممكن والاتيان بالفعل دائما غير ممكن ومنع ايضا من علية
الوصف اعني الطلب المطلق للحكم واحتج القائلون بالاشتراك بانه يحسن استفهام
الامر بان يقال له امرت مرة او التكرار روى ان سراقة قال للنبي صلى الله
عليه وآله احجتنا هذه لعامنا او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان
موضوعا لاحدهما او للقدر المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام
والجواب قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال

الحقيقة والمصنف جعل هذا مذهبنا للسيد المرتضى رحمه الله هنا وفي النهاية نقل انه
ذهب الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرناه اولا و
الجواب انا لا نسلم ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام
عن افراد المتواطي فان من قال لغيره اعتق عبدي وله عبيد يحسن ان يقال له اي
عبيدك بل قد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما لو قال قتلت اسدا فيقال
له تعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال يشترك فيه
الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون
الاصل في الاستعمال الحقيقة لعارضه اصالة عدم الاشتراك وح يجب حمله على القدر
المشترك وقول المصنف على ما سيأتي من ميل بدء ما سيذكره في ان للعموم صيغة
يخصه قال البحث الثالث الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا
مع العلية لحسن اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا اعط
درهما ان دخل الدار ولان التعليق اعم منه لصدقه على الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام
على شيء من جزئياته ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود
العلة اقول لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان الامر
المعلق على شرط او صفة كقوله تعم وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكررهما تكرره واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك
فاطبق القائلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكرار الامر بتكرر الشرط
او الصفة واما القائلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء

والسيد

والسيد المرتضى الى عدم تكرره بتكررهما مطلقا وقال اخرون بتكرره مطلقا
وقال الفخر الرازي وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ
ويفيده من حيث الامر بالفعل بالقياس ويقرب من هذا اختيار المصنف وهو
بالعقل
ان الشرط او الوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج المصنف
على الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادة التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين
الاول ان الامر المعلق على شرط او صفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا فكذا لغة وشرعا
اما الاول فلان من قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل
الدار لم يحسن منه شراء اللحم كلما دخل السوق واعطاء المذكور درهما كلما دخل
الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء ولاموه عليه وفي ذلك دليل على عدم افادته
التكرار واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك
مستفاد من القرينة ولهذا لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا اشبعت
فاحمد الله واذا صمت فافطر على مباح فهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على
الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في بعضها فمطلق التعليق
اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته لشيء من الدلالات
وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي
نسبته اليها اما مع كونه في احدها ارجح فلا ومدعي التكرار يزعم انه موضوع
اللفظ فينصرف العام اليه الا ترى ان اللفظ الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد
به حقيقته وتارة يراد به مجازه فاطلاقه مطلقا اعم من كل واحد من القسمين

مع وجوب حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادة التكرار على تقدير كون
الشرط او الوصف علة للحكم فلان العلة يستصحب معلولها في جميع صور وجودها
والا لم يكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة واما القائلون
بافادة التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم
وعلى الاول بان ترتيب الحكم على الشرط او الوصف مشعر بكون ذلك الشرط او الوصف
علة لذلك الحكم وانما كان علة تحقق الحكم حيث يحقق اما الثاني فظ واما الاول
فلان من قال ان كان هذا عالما فاقتله ونكل به وان كان جاهلا فاكرمه واحسن اليه
ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف بالعالم وعظم الجاهل
فهذا الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف
والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون بسبب كون العلم منافيا في الاستخفاف
والجهل منافيا في التعظيم والثاني باطل فانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف
بسبب الارتداد او زنا او غير ذلك من الامور الموجبة لذلك واستحقاق الجاهل
الاكرام والتعظيم لسخائه او شجاعته فلا يجوز اسناد الاستقباح الى هذا لان
الحكم به يتحقق مع الذهول عن سائر الاوصاف بل ومع فرض عدمها فتعين
الاول وح يتكرر الحكم بتكرره لوجوب الحلول في جميع صور وجود علته وفيه
نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة
وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير ملزوم للمشروط وجودا **قال** قد يجيء
البحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز

والاشتراك

والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ولقبوله التقييد
بكل منهما من غير تكرار ولا نقض وكان المراد من الامر ادخال المصدر في الوجود فهو
شامل للقيدين كالخبر **اقول** اختلف الناس ههنا فقالت الحنفية والحنابلة
والذاهبون الى ان مطلق الامر مفيد للتكرار ان الامر يفيد الفور وقال الجبائيان
وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية انه يفيد
التراخي بمعنى جواز تأخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقال الواقفية
بالاشتراك بينهما واتفق المتأخرون على انه يدل على الطلب المطلق المشترك بين
الفور والتراخي ولا دلالة على احدهما الا من امر خارج وهو اختيار المصنف واختاره
فخر الدين ومتابعوه واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول ان الامر
قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عندنا فانه واجب على الفور
والنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى
المذكور فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما للمعرفة وح لا يتحقق
دلالته على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص بعينه الثاني انه يصح تقييده
بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان يقول السيد لعبده افعل الفعل
الفلاني في الحال ويحسن ان يقول له افعل غدا ومتى شئت ومن المعلوم ان كل
واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا
للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث فان اهل اللغة لا فرق بين قولنا تفعل
او افعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما في جميع ما عدا ذلك

ولما كان مدلول الخبر وحال المهية في الوجه الشامل لكل من الفور والتراخي كان الامر
كذلك وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث
فلان المراد بالفارق ان كان كل واحد من مهية الامر والخبر مع خواصه لم يلزم مساواته
الخبر في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك من خواص الامر وهو
ممنوع اذ هو المتنازع فيه وان كان لا مع خواصه بل مجرد مهيته لزم مساواة الخبر الامر
في لوازمهما معا فيكون الخبر للوجوب والامر يحتمل الصدق والكذب وهو باطل اتفاقا
قال احتج بذم ابليس على ترك السجود في الحال وبقوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم
فاستبقوا الخيرات وكان التاخير ان جاز الى غاية معينة غير مبينة او غير معينة
لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا وان كان الى غاية معينة
مبينة وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس استحق الذم لتركه لا بعزم الفعل وكان
الامر هنا للفور لقوله تعالى فقعوا له ساجدين والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد
ما يقتضيها وليست الا يترك الا على الفورية ولو كانت لا استحيل الفور في الخارج والتاخير
يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالتلف عقيب الفعل كما قالوا افعل اي وقت
شئت وكقضاء الواجب والنذر المطلق اقول احتج القائلون باقتضاء الامر
الفور بوجوه الاول ان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود عقيب الامر به لقوله جل
من قائل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم
وكان له ان يقول انك لم توجبه علي في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم وجنة عرضها السموات والارض والمراد به سبب ذلك وهو امتثال

الامر

الامر وقوله فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى
المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث لو جاز
التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز
التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما ان تكون معينة او غير معينة فان كان
الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل المامور به
لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن ان لم يكن
لامارة موجبة له لم يعتد به وحينئذ فذلك يجري مجرى الظنون السوداوية وان كان
لامارة فليست الا المرض او علو السن اذ لا قائل بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس
من يموت فجاءة من غير كبر ولا مرض وهو يقتضي كونه غير مكلف بالفعل في نفس الامر
مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم تكن الغاية معينة او كانت معينة غير
معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في نفسه
غير معلوم له او عن وقت غير معين اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه
غير معقول وايضا اما الثاني وهو جواز التاخير لا الى غاية فانه يخرج الواجب عن كونه
واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب عن الاول المنع من كون
الذم على مجرد الترك في الحال بل عليه مقرونا بالعزم على عدم الامتثال في ثانيه وابائه
واستكباره بدليل قوله تعالى فابى واستكبر وتجبره على آدم ع وافتخاره عليه بقوله
انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين وكان امر ابليس بالسجود كان مقرونا
بما يدل على الفور بقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين

والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله بل المراد سببها المقتضي لها وليس في الآية ما يدل على ان امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله بعضهم على التوبة فانه ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمأمور به على الفور لكان مستفادا من الخارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان التاخير مجوز الى غاية وهي وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل فيه وما ذكره يتوجه على هذا القسم معارض بما انا صح وقال افعل اي وقت شئت وبما وقع الاتفاق على وجوبه مع جواز تاخيره كقضاء الواجب والنذور المطلقة والكفارات وسائر الواجبات الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا قال قدس سره البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة في وجوده ولا مستلزما له فلم يستلزم العدم العدم محتجين بكونه شرطا والا جاز كون كل شيء شرطا لكل شيء وكان يعلى بن امية سأل عن سبب القصر مع الامن فاقره النبي صلى الله عليه وآله ولقوله والله لازيدن على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة اقول اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء مقترن بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين البصري وابن شريح وجماعة من الشافعية وابو الحسين الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين واتباعه والمص واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الشيء المقترن بحرف ان شرط لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدمه اما الاول

فللاتفاق

فللاتفاق النحاة على تسميته ان حرف شرط ويعنون بذلك ان ما يقترن به شرط للجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه للاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة الحول شرطا لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء و انتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة لعدم استلزام الشرط وجود مشروطه وتاثيره فيه وح لو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه خرج عن كونه شرطا فلو كان شرطا له مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد استعمل في العلامة وفي العلة بل وفي جميع ما يقترن بحرفه وهو انحى ان اكثر المستدلين بهذا الدليل كفخر الدين واتباعه ادعوا ان حرف الشرط يدل على علية ما اقترن به الحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا وعدما ولهذا حكم بان استثناء نقيض التالي الشرطية ينتج لنقيض مقدمها واستثناء نقيض مقدمها غير منتج شيئا نقول لو كان الشرط حقيقة فيما ينتفي الحكم المعلق عليه بانتفائه لخصوصيته لزم الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا او في شيء منها والمجاز ان لم يكن وهما خلاف الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينها وهو اللازم لما علق عليه وجوده او عدمه وعلى هذا لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازما له وجودا لا عدما وقوله لكان شرطا

لا مع عدم التلازم بينهما وجوداً وعدماً لكان كل شيء شرطاً لكل شيء ممنوع فانه
لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم التلازم وجوداً وعدماً مشاركته له في كونه
شرطاً اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم على ان ما ذكره يندرج فيه لزوم كون
الشيء شرطاً لنفسه ولمعانده وذلك ظاهر الفساد والثاني ان يعلى بن امية فهم من
تعليق القصر على الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف حيث سال عمر بن الخطاب
وقال له ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى فاذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك بقوله له لقد عجبت مما عجبت
منه فسالت النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل
اللسان مع تقرير الرسول صلى الله عليه وآله اياهما على ذلك دليل ظاهر على المدعى واعترض
بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل
من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما عقلا من الآيات الواردة
في وجوب الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منهما فيبقى ما عداها
ثابتاً على اصله وهو الاتمام ثم ان ذلك حجة عليكم لا حجة لكم لانه قد تحقق المشروط
وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب
عن الاول بالمنع من دلالة الآيات على وجوب الاتمام فانه قد روت عائشة ان كلا
من صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر
وفيه نظر لانه ان كان كذلك لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها

قصرا

قصراً كما في صلوة الصبح اذ المقصورة اسم لما جعل الاقتصار عليه من الركعتين في الابتداء
ولفظ القصر لنفي الاقتصار على تلك الركعتين فاطلاق لفظ القصر في الآية دليل
على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر
لدليل اقوى دلالة من عدم الشرط على عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه
نظر لانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل الثالث قوله تعالى استغفر
لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم الآية فقال النبي
صلى الله عليه وآله والله لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه عليه السلام
فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار على السبعين مقتض لعدم المشروط اعني عدم الغفران
وهو المدعى واجيب بالمنع من صحة الخبر لانه لا يستغفر للكفار وفاقا ولانه عليه
السلام اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في الياس وقطع
الطمع عن الغفران كقول القائل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل
شفاعتك سلمنا ذلك لكن لا نم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه ما يدل على انه
نزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء
منهم ولترغيبهم في الدين او لمصلحة راها في ذلك وفيه ايضا نظر فانه لم يفهم
انتفاء المشروط لانتفاء شرطه اذ لا يجب الغفران لهم على تقدير الزيادة على السبعين
اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدعى ولا ملزومه
واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الجزاء المعلق على الشرط
عدم عند عدمه والمصنف خصص دعواه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه

قال رحمه الله احتجوا بامكان قيام غيره مقامه وبقوله تعم ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع عدم ارادة التحصن
والجواب ان الشرط حينئذ احدهما لا بعينه لا ما فرض شرطا فالآية تقتضي تحريم الاكراه
مع ارادة التحصن فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان
نفي التحريم قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك هنا
فان مع ارادة البغاء الحاصلة من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء
اقول هذا اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي من وجهين احدهما انه يمكن
ان يقوم مقام الشرط شيء اخر وح لا يلزم عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز وجود
ذلك الشيء القائم مقام الشرط والثاني المعارضة وتقريرها ان يقال لو كان
عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط به لزم اباحة الاكراه للفتيات على البغاء عند
عدم ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تعم
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعم شرط في تحريم اكراههن
على البغاء ارادتهن للتحصن فلما كان عدم الشرط موجبا للعدم مشروطه كان عدم
ارادتهن التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان
مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين
اعني ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه وح لا يتحقق عدم الشرط الا بتقدير
عدم احدهما ووجود الاخر لانه انما يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني
المنع من الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون

انتفاء التحريم

انتفاء التحريم لكون الفعل ممتنعا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن
التحصن يردن البغاء فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البغاء
كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن له لا يقال المانع ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن
التحصن وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق ارادتهن لشيء منهما كما في حالة
الذهول عنهما وايضا لما خصص المصنف الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله
تعم ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق على الشرط وكلامه في الامر لا في النهي قال
رحمه الله البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به خلافا
لقوم لنا في الغنم السائمة لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر
واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف
ومع عدمه ولا يستلزم العام الخاص اقول اختلفوا في الخطاب الدال على حكم
متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله عم في الغنم السائمة زكوة هل يدل على
نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة حتى ينتفي الزكوة عن المعلوفة من الغنم
ههنا ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه ابو حنيفة وجمهور
المعتزلة والقاضي ابو بكر والغزالي وابن سريج وهو اختيار فخر الدين والمصنف احتجوا
عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام
والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما عرفت من انحصار الدلالة
اللفظية في الاقسام الثلثة واما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي فظاهر
لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف ليس موضوعا لنفيه عن غير محل ذلك الوصف

وقال الكمال ولا ملية منطوقه لا بمفهومه وليس الكلام فيه ولا المعنى مشتمل على جزء هو
انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم
الذهني بين موضوع اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود ههنا لان
تصور ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها في المعلوفة ليسا متلازمين في الذهن
لتصور كل منهما حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل شمول وجوب الزكوة لهما او عدمه
عنهما كما لو قال الزكوة في كل الغنم او قال لا زكوة في شيء من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل
الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله
تعم ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل
من النعم فان النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية املاق والجزاء ثابت مع القتل
خطاء واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله تعالى في الغنم السائمة زكوة وح يكون
ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات
الثلث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا **قال** رحمه الله وقول ابي عبيد في قوله
عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه
مبني على اجتهاده لا يرى الاجتهاد في الاحكام الشرعية بالنظر والاستدلال لا النقل
اللغوي لانه نقل عن اهل اللغة وفائدة التخصيص اما الاهتمام بالمذكور او لسبق بيانه
او لسبق حظوره في حق غير الله او لحاجة السامع او ليستدل السامع على المسكوت
عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب او لينبه
بالنصوص خشية او لنحيله على الاصل كما قال لا زكوة في السائمة وخص المنطوق للاشتباه

فيه

فيه **اقول** لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه
وقد احتجوا بوجهين الاول ان ابا عبيد القاسم بن سلام قال بدليل الخطاب
حيث قال بدلالة قوله عم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل
عقوبته ولا عرضه وبدلالة قوله عم مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما
فقوله حجة لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني ولية مطله
ومعنى احلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل
الوصف لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالي باطل اتفاقا
فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره المصنف صريحا بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول
ان ابا عبيد لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده وليس فيما
يتصل به اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين
نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمص لما خصص دعواه بالامر المعلق
على الصفة كما فعله فخر الدين لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيد لكونه خبرا وعن الثاني
المنع من الملازمة فان ههنا امورا ظاهرة صالحة لافادة التخصيص وهي اما شدة
الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة
مثلا دون غيرها او لكونه مسئولا عنه دون غيره او لانه بين حكم غير محل الوصف
من قبل او لسبق خطور محل الوصف ببال المتكلم وهذا انما في حق غيره تعالى
اما في حقه تعالى فلا لاستحالة التجدد في علمه تعم او ليستدل السامع به على حكم
المسكوت عنه اذ قد يكون ذكره حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تعالى

ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على النهي من قتلهم عند علم خشية الاملاق
وهي حالة الغنى بطريق الاولى او الاخر بيان بحكم غير محل الوصف اما لكونه غير واجب
او ليتبين بنص اخر يختص به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام
الشامل له وللقسم الاخر ولهذا كان الثاني محتملا للتخصيص دون الاول او القياس
عند من يقول بكونه دليلا ليجتهد المكلف في استخراجه بان يستنبط من التنصيص
على المذكور علية الوصف المشترك بينه وبين غيره المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه
فيحصل ثواب المجتهدين او ليحيل المسكوت عنه على الاصل ويبين حكم غيره لكونه محل
الاشتباه كما لو قال الا زكاة في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب
الزكاة فيها ارجح **قال** رحمه الله تنبيه ان كان الوصف علة لزم من نفيه
نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص بالحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق ولا في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان التخصيص
هنا للعادة وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما زال عنه الوصف
في غير ذلك الجنس **اقول** هذا فرع على ما تقدم اولا الوصف المعلق عليه الحكم ان كان
علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة الشيء ما يفيد
وجوده لوجودها وعدمه لعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك الوصف
لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو محال اذ التقدير كونه معللا او لذلك الوصف
او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصه علة له بل
العلة احد الامرين اعني الوصف او العلة المغايرة له وقد فرض الوصف علة له هف وفيه

نظر

نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها فلا يلزم من عدم
علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا لكن لا نم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك
الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة للرجم
لا يمنع كون الردة علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء
مثلا لا يمنع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصا استحال تعليله بشيئين
على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى الموجب وهو ظاهر الثاني القايلون
بدليل الخطاب اعترضوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله اذا
لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث
المغاير للنفي فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على
ذلك التقييد دفع ما يتوهم من اباحة قتلهم عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله
ولا تقتلوا اولادكم وقوة الدلالة على تحريم قتلهم عند عدم خشية الاملاق وعلى
ان يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد عند
خوف الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت
عنه وكما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله فان الباعث
على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور
هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله
تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد
لسؤال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال عم في سائمة الغنم زكوة ففي

هذه الصورة وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد
الثالث الحكم المعلق على وصف في جنس هل يقتضي انتفاء الحكم عن غير محل الوصف
في غير ذلك الجنس كما في قوله في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين
بدليل الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة
البقر والابل ام لا قال به بعض فقهاء الشافعية وانكره المحققون وهو الحق
واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب يقتضي المنطوق فلما تناول المنطوق
سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون
بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق
عليه وذلك موجب لظن عليته لزوم يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور
انتفاء السوم لان عدم العلة مستلزم لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة
والجواب ان الوصف المذكور هو سوم سوم الغنم لا غيرها **قال** رحمه الله
البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية له فان معنى صوموا
الى الليل صوموا صوما اخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن اخرا اما مفهوم اللقب
فليس بحجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله ومفهوم
الحصر حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم وان كان
العدد علة للحكم كان الزائد عليه علة لاشتماله على العلة ولا يلزم من اتصاف الناقص
بامر اتصاف الزائد به فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الزائد والجلد
الاربعة لا يستلزم اباحة الزائد واذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان وجب في ضمنه

كاباحة

كاباحة الخمسين عند اباحة جلد مائة وان لم يدخل لم يجب كالحكم بالشاهدين
لا يستلزم الحكم بالشاهد الواحد لان الحكم بشهادة الواحد لا يدخل تحت الحكم
بالشاهدين وان احرم عددا فقد يكون تحريم الاقل اولى منه مثل تحريم استعمال
نصف الكر النجس فتحريم الاقل منه اولى وقد لا يكون فان تحريم جلد الزاني الحر
مائة لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما
عداه **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى
واتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية ام لا
فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسين البصري
اليه واختاره فخر الدين والمصنف وهو الحق خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة
من الفقهاء احتج الاولون بان كلمتي حتى والى لانتهاء الغاية وح يكون قوله صوموا
الى الليل جاريا مجرى قوله صوموا صوما اخره الليل وفيه نهاية الليل وذلك
يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل
اخرا ونهاية للصوم وقد فرض كذلك هف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية
لو دل على نفي الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فمبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية
في الاقسام الثلثة المذكورة واما بطلان الاوليين من اقسام التالي فظاهر لان انتفاء الحكم
فيما بعد الغاية ليس موضوعا للفظ ولا جزءا منه واما بطلان الثالث فلما عرفت

موضوعا للفظ

من اشتراط الدلالة الالتزامية بالزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو
مفقود هنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه
في الليل لامكان شمول الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية
بمثل الحكم السابق وفاقا والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد
بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب
لهما بورود خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على اللزوم بل يكون
مبنيا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها
كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثل لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي
استحالة وقوع هذا المفروض او يقول الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم
المستند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود خلافا لحكم الاول المسئلة الثانية
مفهوم اللقب ليس بحجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل
الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور
الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك ابو بكر الدقاق
من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد
موجود وعيسى رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة
فان قولنا زيد موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عدا زيد غير موجود
ويندرج في ذلك الله سبحانه وتعالى والاخبار بكونه غير موجود وذلك كفر اجماعا
وكذا قولنا عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله فيدخل

في ذلك

في ذلك محمد صلى الله عليه وآله والقول بان محمدا صلى الله عليه وآله ليس رسول الله
كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يجز الاخبار بالاعم الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا
احتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر ظاهر
يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو لذلك وبان انسانا لو قال لغيره
لست زانيا وليست اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا ولهذا
اوجب اصحاب احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص تعلق غرض
المخبر بالاخبار عن الاخر عند حصول غيره وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد
اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا كان مختصا بقذف المخاطب
دون غيره عند من يقول به فهذا الاختصاص غير مستند الى مجرد اللفظ وهو
ظ بل اليه منضما الى القرينة المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قول
القائل صديقي زيد والعالم بكر هل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقته
لزيد والعلم لبكر وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي
الى كونه حجة وخالف فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختار المصنف
الاول واحتج عليه بان الصديق والعالم لو لم ينحصر في زيد وعمرو لكانا اعم منهما
فيكون الاخبار عن الصديق والعالم بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم
وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان او اللون سواد قيل عليه ان الكذب انما يلزم
لو كانا الحد المضاف والالف واللام للعموم وهو ممنوع بل هما ظاهران في البعض
ويكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم

كونها للعموم وكان مقصود المتكلم التزمنا كونه كاذبا على تقدير تعدد العلماء واصدقائه
واحتج المخالف بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والثاني باطل
اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان
فاذا كانا متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة والفرق
بين الاصل والعكس ظاهر وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم
ما لم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل وهو استلزامه كون المبتدا اعم من الخبر
وذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدا فيبقى على حاله
المسئلة الرابعة في الحكم المتعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص
عنه قال قوم نعم وزعموا ان حكم ما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه وانكره اخرون
مطلقا بمعنى انه لا يدل على حكم شيء منهما البتة والمحققون فصلوا فقالوا ان العدد
المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزائد عليه علة لذلك العدم لاشتماله
على الناقص الذي هو علة ذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون
علة ولو قالوا ملزوما لذلك العدم لاشتماله على علته كان اولى ومثال ذلك قوله عم
اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه للخبث لوجود علة
عدم حمل الخبث وهو القلتان فيما زاد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف
وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصاف ركعتي
الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليهما به واباحة نكاح الاربع لا يستلزم
اباحة ما زاد عليهن هذا حكم العدد الذي هو علة الحكم عليه واما الناقص عنه فانه
لا يخلوا

لا يخلوا اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول فاما ان يكون
الناقص واجب الدخول في الزائد اولا فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة
جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة جلده خمسين فينبغي ان نريد بالاباحة ههنا
ما اذن في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والا لم يستقم فانه لو قال
يجب جلد الزاني في المحصن مائة وعشرين تغليظا لا يلزم كون ما دونه وهو المائة
مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان الثاني لم يلزم
كاباحة الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة
غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب
الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان حظرا فثبوت تحريم العدد
قد يكون فيما نقص عنه اولى وقد لا يكون فالاول كما اذا حظر علينا استعمال نصف
الكر مع وقوع النجاسة فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني
زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا ان تعليق مطلق الحكم
على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زائدا كان او ناقصا والضابط في ذلك
ما ذكرناه **قال** قدس روحه البحث الثامن الامر ان نقل كلام غيره دخل
فيه ان تناوله وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول الانسان
لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا
لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه **اقول** الامر بالشيء
هل يدخل تحت امره بذلك الشيء ام لا فصل ابو الحسين في ذلك تفصيلا

استحسنه فخر الدين والمصنف وهو ان هذا الباب يتضمن مسائل الاولى انه هل يمكن
ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه الثانية
هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق
بين اثنين احدهما امر والاخر مامور ومن لا يعتبر الاستعلاء يقول طلب الفعل من
الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا الثالثة هل يحسن ذلك ام لا
الحق انه لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه
الرابعة اذا خاطب الانسان غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل
امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما الاول فان كان نبيا ولا دخل والا لم يدخل
مثال الاول ان يقول ان فلانا يامرنا بكذا ومثال الثاني ان فلانا يامركم بكذا ف
اما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين نبينا وهم باجمعهم الا من خصه الدليل
وفي هذا نظر فان ما ذكره في الاول مختص بامر الواحد لنفسه على حدة وليس الكلام فيه
بل الكلام في امر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم هل يكون مندرجا معهم في ذلك
الامر ام لا وما ذكره في الثاني والثالث من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته
امرا وعدم حسنه عند انضمامه الى غيره فانه قد يقول كبير القوم عند اجتماعهم عنده
ليقم كل من هذه الجماعة او كل من في هذه الدار الى الامر الفلاني ويسمى هذا القول امرا والامثلة
المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القائل ان فلانا يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس
امرا بل مخبرا بامر ذلك وكذا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فان النبي عليه السلام ليس آمرا

بل ناقلا

بل ناقلا لامر الله تعالى **قال** قدس روحه البحث التاسع الامران ان تخالفا وتضادا كان
الثاني ناسخا والا وجبا معا وان تماثلا فان كان هناك عطف تغايرا والا اتحدا ان امتنع
التزايد عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء وحمل على التاكيد ان كان الثاني
معرفا بلام العهد والا فالاقرب التغاير مثل صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين لوجوب
الحمل بالامر الاول وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وكذا لو كان الثاني معرفا مع
العطف لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة كما يحتمل تعريف المعهود مع ان العطف
يقتضي التغاير فالمعارضة **اقول** اختلاف الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو
باعتبار اختلاف متعلقيهما وتضاده وتماثله واعلم ان الامرين اذا تخالفا بان كان
مقتضى احدهما مخالفا لمقتضى اللاحق وتضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت
المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه
في تلك الحال الى بيت المقدس او سمعية كالامر بالصلوة في وقت معين والامر
بالصدقة المفتقرة الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا
وجب معا كالامر بالصلوة والامر بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب
على المامور فعلهما اما مجتمعين او مفترقين الا ان يدل دليل منفصل على جمعهما
او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني بحرف عطف
او غيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين
تغايرا لاقتضائه المغايرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه التزايد
عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله

اعتق عبدك قلنا فان العتق المتشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره عقلا
فانه لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع الرق بتمامه على العتق مرتين او ثلاث كما في الطلاق
او عادة كقوله اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة ولانه كان
عبارة عن شيء واحد وان كان مما يمكن فيه التزايد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل
غدا ركعتين صل غدا الركعتين فيكون الثاني موكدا للاول لان الظاهر كون اللام
للعهد واما ان يكون معرفا باللام فقال القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده
الاول وهو اختيار المصنف وفخر الدين ايضا وتوقف ابو الحسين واحتج المص على ما اختاره
بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني ان لم يجب به
شيء اصلا لزم تخلف المعلول عن علته وهو محال وان وجب به الفعل المامور به اولا
لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين وجوب غيره وهو المطلوب وفيه
نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة موثرة فيه فممنوع فان ذلك مع
انه مخالف لمذهبه ومذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف
عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل
هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا يتخلف الثاني عن الامر الثاني
لا الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد وصرفه الى امر اخر غيره يوجب كونه
للتاسيس وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد لان التاسيس اكثر فائدة
منه فيحمل كلام الشارع عليه ولان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه
يكون مجازا وهو على خلاف الاصل فكان الثاني اولى وفيه نظر لان الامر لو لم

كونه

كونه للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
الامر الثاني دالا على طلب الامر حال ايجاده الامر اما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني
دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك
بل دل على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن
هذا الرجحان معارض باصالة برائة الذمة عن الفعل المغاير للمامور به اولا وان كان
الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صل غدا ركعتين وصل غدا الركعتين فقد
توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف
مقتضيا للاتحاد ولا اولوية لاحدهما قال فخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام
كما يكون لتعريف المعهود فقد يكون لتعريف الماهية وايضا كما يحتمل ان يكون المعهود
هو الصلوة المذكورة اولا يحتمل ان يكون غيرها مما تقدم فتبقى دلالة العطف
على المغايرة سليمة عن المعارض واعترض شيخنا باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل
كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد ايضا وفيه نظر فان احتمال كون
اللام للعهد راجح لسبق ذكره ولعدم فائدتها على تقدير كونها لتعريف الماهية مع
عدم ارادة العموم ولاصالة برائة الذمة عن غيرها واحتمال كون المعهود صلوة
اخرى تقدم ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين لا في الاوامر و
احتمال كون الواو للابتداء كما قال شيخنا مرجوح ايضا لكونه موضوعا للعطف دون
ولعدم الفائدة فيرجح وحمل المعطوف بغير الواو ومن حروف العطف على التاكيد
ضعيف لعدم وقوع التاكيد بتكرير اللفظ مع حرف العطف سلمنا لكن التاكيد

يحصل بالتكرير من دون حرف العطف فيكون ذكره مع لغوا وهو غير جائز والنهي
فان كل امر مشعر بانه اذا حمل الواو على الاستيناف لا يكون ما بعده موكدا والا ما خصص
ذلك بغيره من حروف العطف فان كان مدلول المامور به اولا كان تكريرا محضا
عاريا عن الفائدة **قال** رحمه الله الفصل الثالث في الوجوب وفيه مباحث
الاول في الواجب المخير ولا ريب في وقوعه كخصال الكفارة واختلف في تحقيقه
فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل انه
معين عند الله تعالى وغيره معين عندنا والحق ان كل واحد منها واجب مخير فيه
بمعنى انه لا يجب عليه فعل الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا
بالاصالة لانه لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين
بحيث في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا يحل لك
تركهما ولا اوجبتهما عليك وايهما شئت فافعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع
ولا العصيان بدونه ولا ايجاب واحد متعين عند الله تعالى لان الله تعالى يعلم الاشياء
على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في احدهما عينا والقائل بايجاب
واحد لا بعينه ان قصد ما قلناه صح والا بطل لان المخير فيه ان كان هو الواجب
فقد وقع فيما فرضه وهو تجويز ترك الواجب والا لم يكن مخيرا والتقدير خلافه **اقول**
لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل
على الوجوب فالكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في الماهية
في صدر الكتاب انحصر الكلام هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها
عارضة

عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت ولا يجب كل
واحد من هذه الاعتبارات قسمه فباعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير وباعتبار
الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وباعتبار الثالث ينقسم الى الموسع
والمضيق ولم يقسمه باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة
ومشروط كوجوب الحج والزكوة والمصنف طاب ثراه قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه
على الباقيين لانا نأخذ الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة
بينه وبين الفعل متاخرة عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفعل فيتاخر عنه
ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب وقد وقع التعبد به اجماعا
كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والاطعام والصيام واختلف في تحقيقه
فقال بعض الاصوليين الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا
ومحققو المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير مقتضي وجوب كل واحد منها
وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يحل للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع
وبايها اتى خرج عن العهدة وكان آتيا بالواجب بالاصالة لا ببدله وهو مخير
في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه قال
فخر الدين لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا الا ان مراد الاشاعرة والفقهاء
بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة ولهذا اتى المصنف عقيب
اختياره وجوب الجميع على التخيير بالمثال الذي ذكره الاشاعرة والفقهاء لوجوب
الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكروه وادعى

انه غير مستبعد ثم قال ان القائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد اي بهذا القول

ما قلناه اي من كون المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها

اتى كان واجبا بالاصالة فهو حق والا كان باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو

الواجب فقد حصل هذا القائل فيما فرضنا لانا انما فرضنا القول بوجوب الجميع لكونه

ملزوما لترك الواجب اذ الاجماع واقع على جواز ترك اي خصلة شاء المكلف مع قيامه

بغيرها وهذا بعينه لازم لمن قال بوجوب الواحد لانه انما خير في ذلك الواحد

فقد جوز تركه والعدول عنه الى غيره وان لم يكن واجبا على التخيير والتقدير

خلافه وقال الاخرون الواجب واحد معين عند الله تعالى وغير معين عندنا وهذا

المذهب ينسبه كل واحد من الاشاعرة والمعتزلة الى الاخر ويتبرا منه واتفق

الفريقان على فساده بدليل ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى

استحال ان يخير فيه لان معنى التخيير فيه جواز تركه عند الاتيان ببدله وكونه معينا

عند الله يقتضي المنع من تركه سواء اتى بغيره او لم يات والجمع بينهما محال قال

رحمه الله احتج المخالف بان المكلف اذا فعل الجميع فان سقط الفرض به كان

واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان المعين مستندا الى المطلق وهو

وان سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل على معلول واحد فتعين ما قلناه والجواب

ان هذه معرفات اقول هذا اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين

مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف

اذا اتى بالخصال الثلث دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو محال لان كفر

جميعها

جميعها واجبا على التخيير وهو باطل اجماعا واما بواحد منها غير معين فيكون المعين

وهو سقوط الفرض مستندا اي معللا بالمطلق اعني احدى الخصال من غير تعيين

وهو محال لان الاثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج الاثر

فهو معين وما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين

اليه واما بكل واحد منها وهو محال ايضا والا لزم اجتماع العلل المتعددة على المعلول

الواحد بالشخص وهو محال ايضا فتعين وجوب واحد معين وهو المطلوب والجواب

بالخيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولا نسلم ان اجتماع

العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلة بمعنى

المؤثر اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات للاحكام

لا موثرات فيهما ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب

الجميع على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض فيها الا بالجميع

لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء

واحد هو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد من

افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا بخصوصه قال رحمه الله احتج الاخرون

بان محل الوجوب ان كان هو الجميع لم يبرا ببعضه وان كان غير معين لزم حلول

المعين في المطلق وهو محال فتعين المعين وليس عندنا فهو عند الله تعالى والجواب

محل الوجوب المخير كل واحد والخطاء نشا من اختلاف الحيثيات اقول هذا

اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب

عنهما وتقريرها ان يقال الوجوب وصف وجودي متعين في نفسه فمحله
ان كان جميع الخصال لم يبرأ المكلف بدونه وهو باطل اجماعا وان كان بعضها
فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك
البعض الذي ليس معينا وانه محال لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون
محلا للموجود فتعين حلوله في واحد معين وليس عندنا اي في علمنا وهو ظاهر فتعين
كونه معينا عند الله تعالى وهو المطلوب والجواب ان محل الوجوب هو كل واحد من
الخصال لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق
على كل واحد منها وهو كونها احدى الخصال الثلث ولا يلزم وجوب الجميع
على الجميع بل الملزوم لذلك وجوب كل واحد من حيث خصوصيتها وتعينها
فالخطا انشا من عدم التفطن لاختلاف الحيثيات على ان هذا لا يرد على الاشاعرة
لان الوجوب عندهم لا يكون حالا في الواجب لانه خطاب الله تعالى القائم بذاته
بل متعلقا به ومتعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا **قال** قدس روحه
تذنيب يصح الامر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل اما مع تحريم الجمع كاكل
المباح والميتة والتزويج من كفوين ومع الاباحة كالوضوء والتيمم وستر العورة
بثوبين او مع ندبه كخصال الكفارة وخصال كفارة الحنث **اقول** هذا تفريع
على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين
او الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط
للغرض ما دام الاول مقدورا وقد لا يكون على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد
منهما فاما

منهما فاما مقام الاخر في سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة
وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين
فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه
الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون
فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المصنف اليها وقد ذكر
امثلتها **الاول** تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل
صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند
خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد الماكول المباح **ب** تحريم الجمع
بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المراة من كفوين فان الولي يجب
عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم **ج** اباحة الجمع بين
الموجب على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم الوضوء والجمع
مباح **د** اباحة الجمع بين ما وجب على البدل كستر العورة في الصلوة بالثوبين كل منهما
ساتر لها سترا تاما **ه** ندبية الجمع بين ما وجب على الترتيب كالجمع بين خصال
الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار **و** ندبية الجمع بين ما وجب على البدل كالجمع
بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلث
فيها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب **قال** قدس روحه البحث الثاني
الواجب الموسع مساواة الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا على ارادة
القضا وكون الوقت افضل جائز واقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه

بحيث لا يفضل المامور بالفعل عن ذلك الوقت ويتخير في ايقاعه في كل جزء منه
فاذا تضيق تعين ووقع عند ظاهر في الصلوة وما وقته العمر وتخصيص الوجوب
بالاول كما تقول به بعض الاشاعرة وبالاخر كما ذهب بعض الحنفية وبالمغايات كمذهب
الكرخي بحكم **اقول** قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع
وذلك لان الوقت الموظف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا او زايدا عليه او ناقصا
عنه والثالث غير جايز الا عند مجوزي التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف
به القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحائض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار
ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع فهو
محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جايز
عقلا وواقع شرعا اما الاول فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط
هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه او آخره وفي اي وقت من هذه الاوقات
الثلث خطته امتثلت امري ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال
انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا
وذلك ظ فتعين الايجاب الموسع ولامكان اشتراك اجزاء الوقت في المصلحة
المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى
غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة
فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت اتفاقا وكذلك الواجبات
ولوقوع الاجماع على ان المودي للفعل المامور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من

من اجزاء الوقت

من اجزاء الوقت يكون مؤديا للفرض وذلك موذن بان ايقاع الفعل في اي	من اجزاء الوقت
جزء كان مساو لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك
مستلزم لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت غير محصل المصلحة
الواجب لكان اما مفوتا لها فيكون حراما او لا فيجب ايقاع الفعل مرة اخرى في جزء
آخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهما خلاف الاجماع واما المانعون منه فمنهم
من زعم ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وفعله فيما بعده يصير قضاء وهو
مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من خصه باخره وزعم ان الاتي في اوله يكون
معجلا وجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب جماعة من
الحنفية ومنهم من قال بان الفعل المودى في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا
بل هو مراعى فيه الى آخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى
به واجبا والا كان نفلا وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلثة لا دليل
على شيء منها فالقول به تحكم او الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته
الى اجزاء الوقت على السوية لا ترجيح شيء منها على غيره اذ لو اختص ببعض اجزاء الوقت
بطل التخيير في ايقاع الفعل فيه دون الباقي فكان خروجا عن هذه المسئلة
قال فليس بجيد ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد
المرتضى والجبائيان لانه ان ساوى الصلوة في جميع الامور المعتبرة سقط التكليف
به والا لم يكن بدلا ولانه وجب في الوسط وجب مخالفة البدل للمبدل منه
والا لزم سقوطه في الاول ولان الامر دال على الصلوة خاصة فايجاب البدل بغيره

كل

وليل تكليف بما لا يطاق واحتج المخالف بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت فلا يكون
واجبة اجاب المرتضى بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم
من احكام الايمان وانه يرجع هذا الواجب الى الواجب المخير فيما لا يسقط اقول
ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور
بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا بايجاد بدل لها وهو العزم على الاتيان
بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها في اول الوقت لا الى بدل
لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله
والصلوة في اول الوقت على تقدير عدم ايجاب البدل بهذه المثابة واذا وجب البدل
كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري
وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المص وهو الحق
وانفصال ايقاع الصلوة في اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم ان الامر
بايقاع الصلوة في الوقت مطلقا وايقاعها في اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل
كل واحد منها عليه ومشاركته للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح
في وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرناه واستدل المص على امتناع كون العزم بدلا بوجهين
الاول ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور
المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة به لان الامر يقتضي فعل الصلوة مرة واحدة
والعزم الذي هو البدل قائم مقامها في المقصود منه كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا
فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي له في المقصود منه واما غير

مساويها

مساويها في المقصود منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان البدل للشيء ما يقوم مقامه
وليس مساويا في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة
لكان اذا عزم في اول وقت على الصلوة في الثانية ثم حضر الوقت الثاني اما ان يسوغ
له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث اولا والثاني باطل اجماعا والاول اما ان يكون الى بدل
او لا الى بدل والاول باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو محال لان وجوب
البدل انما حصل بوجوب المبدل والثاني هو المطلوب لانه اذا جاز ترك الصلوة في الوقت
الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول لا الى بدل للاتفاق على تساوي الوقتين في ذلك الثالث
ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون مدلوله منتفيا اما الاول فلانه لم يوجد من
الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو غير دال على وجوب
العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالة قطعا ولا ظهورا واما الثاني فلانه لولاه
لزم تكليف ما لا يطاق قال قدس الله روحه احتج المخالف بان الصلوة يجوز تركها
في اول الوقت فلا يكون واجبة اجاب المرتضى بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق
ان وجوب العزم من احكام الايمان وانه يرجع هذا الواجب الى الواجب المخير فيما لا يسقط
الوجوب عن كل واحد بمخير في تركه الى الاخر كذا اول الوقت ووسطه واخره اقول اقول
هذا اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب باخر الوقت دون
اوله ووسطه وان الصلوة فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا
فلا يكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه فما يجوز تركه لا يكون واجبا
ثم ان ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز

تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى رحمه الله بان الفاصل بينهما اي بين
الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان
به عند الترك في الواجب الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عنى السيد المرتضى
رحمه الله بان الفاصل بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين
النفل وجوب العزم انما ثبت لكونه بدلا عن الصلوة في اول الوقت او وسطه فهو باطل
لما تقدم من امتناعه وان عنى انه ثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك
الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل واجبا
لعلم انفكاك المكلف عن هذين العزمين الا حال غفلته وهو غير مكلف فهو حق على تقدير
تسليم هذه المقدمات وفرق الآمدي بين المندوب وبين الواجب الموسع في اول الوقت
بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت بجواز ترك المندوب
مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز الترك في
اول الوقت متحقق فكيف بفعل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب
الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او اخره
وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال
الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها
نافلة فكذا هنا وتعارضه بانه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه لجاز ايقاعه فيهما
بنية النفل وهو باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف والفعل
والوقت ينقسم اليها المندوب ايضا **قال** قدس الله روحه البحث الثالث في الواجب
على الكفاية

على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع كالجهاد
وهو يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحالة ذم جميع الذم والعقاب لو تركوه
ولا استبعاد في اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن ٥
فان ظنت طايفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طايفة ذلك سقط عن
الجميع ولو ظنت كل طايفة عدم الوقوع وجب على كل طايفة **اقول** اعلم ان غرض
الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا
على الاعيان كالصلوة والصيام وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه و
يسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي قصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار
فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو
واجب على جميع المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم وتحقق العقاب لهم عند
اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام
غيره به وتارك الواجب يلحقه ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب
عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع من كراه انا اريد بالواجب اي واجب
كان ولئن اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم في الحجة ان الواجب على الكفاية ليس
واجبا على الاعيان وليس ذلك بعام ولا ملزوما له فانه لا يلزم من سلب الوجوب على
الاعيان وليس ذلك بعام ولا ملزوما له فانه لا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان
سلب مطلق الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع مثله في
قضاء دين المعسر المتبرع عن المطالب قال الخوانين والتكليف فيه موقوف على حصول

الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب
على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طايفة ان غيرهم
لا يقوم به وجب على الجميع اي وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طايفة ان غيرهم
يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوايف وان كان يلزم ان لا يقوم
به احد لان تحصيل العلم بان غيري هل يفعل هذا الفعل او لا غير ممكن انما الممكن تحصيل
الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن ليسقط
عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف
بحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به ممنوع والا لجاز له ان يفعل ح بنية الفرض
ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو
معلول له قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل
ظنا اما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل
عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع
بالمظنون والحق سقوطه لحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط استناد
ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالظن المستند
الى خبر الفاسق او الكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذي مر لكان اولى لان
الكلام هنا في احد الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المامور بالفعل وهو ضروري
في الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت الفعل المامور
به وهو غير ضروري في الامر قال قدس الله روحه البحث الرابع ما لا يتم الواجب المطلق

الا به

الا به وكان مقدورا للواجب وخصص المرتضى رحمه الله بالسبب لنا لو لم يجب
لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني
احتج السيد بان المسبب عند وجود السبب واجب لا عند وجود الشرط واذا
جاز الترك عند حصول الشرط جاز التكليف بخلاف المسبب الممتنع عند وجود السبب
فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف به والجواب انه خارج عن محل النزاع اقول
لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع في البحث عن احكامه
اللازمة له تحققا وانتفاءا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق على الانتفاء وبدأ
باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل بازاء كل
واحد من هذه الاقسام بحثا الاول في ان وجوب الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف
عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على الامور
المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف
وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة
الواجبة في حالتي الطهارة والحدث الا ان وجوبها مشروط بالطهارة وفي الاول لا نزاع
في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف في الثاني فذهب اكثر
المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا
او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى رحمه الله والواقفية
فقالوا ان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا لوجوده كان واجبا وان كان شرطا

لم يكن واجبا فالحق الاول وهو اختيار المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن واجبا لزم احد
الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي
بقسميه باطل اما الملازمة فلما مر في بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق
اذا لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يبقى ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف
ما لا يطاق لان تحصيله حين عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون
مقدورا والا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان
كل واحد من قسمي التالي فظاهر وفيه نظر فان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف
عليه لا ايجابه حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم
من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه واعترض بان ما ذكره عوض بعينه وارد على
تقدير ايجاب ما يتوقف الواجب عليه فان ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز
عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق
والا خرج الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق
ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل الا ان يوقع في
تلك الحال بل في الحال التي بعدها اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزم
منه التكليف بما لا يطاق ويشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف
بالفعل عند مباشرته لا قبلها احتج السيد المرتضى رحمه الله على ما ذهب اليه اما على الحكم
الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشيء ايجاب سببه فبانه عند حصول
السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب عند اتفاق وجود السبب فانه
فانه غير

فانه غير مقدور فوجوبه لسببه واما على الثاني وهو عدم ايجاب الشيء ايجاب شرطه
فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة للصلوة بل يمكن ان يقع
وان لا يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط لبقاء القدرة
عليه والجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع
المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف مشروطا بوجود ذلك الشرط
لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا ثم نقول الدليل على ما ذكرناه
ان السيد اذا قال العبد اسقني الماء وهو على مسافة فان استلزم ايجاب
سقيه الماء ايجاب قطعه المسافة التي هي شرطه فهو المطلوب وان لم يستلزم جاز
له تركه السعي فعلى ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في تلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق
وان لم يبق لم يستحق ذما ولا عقابا والعرف يكذبه قال قدس الله روحه وفي هذا
الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت
ولم يعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاجنبية لان الموجود ماله
صلاحية التاثير في الطلاق والزايد على الاقل ليس بواجب كما في الطمانينة لجواز تركه
وصوم اول الجزء من الليل واجب بالتبعية لا بالاصالة وبطلان الصلوة في الدار
المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص
احتج المخالف بان المامور به الصلوة مطلقا والمنهي عنه الغصب فيتغاير المتعلق
كما في الصلوة في الاماكن المكروهة والجواب النهي عن الاماكن المكروهة في معنى
وصف منفك عن الصلوة كنفاد الابل في المعطن والتعرض للسيل في الوادي وضع

الطاهرة في الجامة وشبهها **اقول** هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام
ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب ينقسم
الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم
بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع
افعال الحج في مواضعها من دون قطع المسافة التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون
شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله عم لا عتق الا في ملك والثاني
كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة
عند اشتباهها بجهة مغايرة لها على الاتيان بصلوتين الى كل واحدة منهما صلوة
فان المكلف لا يعلم انه صلى الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذلك الصلوة في كل واحد من
الثوبين النجس والطاهر المشتبه به لفاقد غيرهما فانه لما كان مكلفا بالصلوة في
الثوب الطاهر مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة
الواحدة في كل منهما مرة كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه
اجتناب شيء ولا يمكن العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية
باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت
واجب ولا يتحقق العلم به الا باجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة
من زوجاته من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم
من منع منه فان قلنا به احتمل تحريم الجميع لان اجتناب من وقع طلاقها منهن
واجب ولا يتم العلم بذلك الاجتناب الا باجتناب الجميع فكان واجبا وايضا

فكل واحدة

فكل واحدة منهن يحتمل ان تكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب الحرمة
ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل
مبهم غير معين فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية
التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلثة
المتقدمة عليه ان الواجب هناك في كل فرع شيء واحد متعين متميز عن الاخر في نفس
الامر وحصول الوجوب في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا واما هنا
فليس كذلك فان التي يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند
المكلف ووجوب الاجتناب متساوي النسبة الى الجميع من غير مرجح لواحدة منهن على
غيرها واما الزايد على الاقل مما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر معين كالطمأنينة
في الركوع ومسح بعض الراس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض
الاجزاء فيه عن البعض في حصول امتثال الامر فكان واجبا ومنعه اخرون لان ذلك الزايد
يجوز تركه والاقتصار على ما دونه فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز
تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه
المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص وهو الوجوب العيني
لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب ولا امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه
وقد وقع التعبد بذلك كما في الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر
وكما في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات هذا ان امكن الاتيان
بالاقل من دون الزايد فاما اذا لم يمكن كان الزايد واجبا لانه مما لا يتم الواجب الا به

واما صيام جزء من الليل وغسل جزء من الراس فانهما تابعان لوجوب صوم النهار
وغسل الوجه لما بينهما من التفاوت وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه وغسل
الوجه بجميعه عليهما فهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي
باطلة ولا يسقط بها الفرض عند اصحابنا واليه ذهب الجبائي واحمد بن حنبل وهو
مروي عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا انه يسقط
الفرض بها فانه قال لا بها بل عندها لنا ان الصلوة ماهية مركبة من امور احدها الحركات
والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان في شيء واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة
عن شغل الحيز بعد شغل حيز آخر قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان
فاذن شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة في الدار المغصوبة وهي منهي عنه فلو كانت
الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل مامورا به لان الامر بالشيء
ملزوم للامر بما لا يتم ذلك الشيء الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا
عنه في حالة واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار
المغصوبة غير مامور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم
ذلك ان لو لم يشتمل على الصلوة المامور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا بيانه
ان المامور به هو الصلوة مطلقا وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود
الكل ملزوم لوجود الجزء فاذن حصول الصلوة في الدار المغصوبة مستلزم
لحصول الصلوة المامور بها اعني مطلق الصلوة وايضا فلا نسلم ان شغل الحيز منهي
عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج منهيا عنه ضرورة كون ذلك الشغل جزءا منه

فيكون

فيكون الشغل مامورا به ومنهيا عنه في حال واحد وهو ما ادعيتم استحالته
والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها مضادة للخروج
المامور به والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده على ما ياتي والنهي في العبادات
يدل على الفساد احتج المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران
يغاير كل منهما الاخر ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة مطلقا وكونها تصرفا في
المغصوب واذا تعددت بالاعتبارين جاز ورود النهي عنها باحد ذينك الاعتبارين
والامر بها بالاعتبار الاخر كما في الصلوة في الاماكن المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل
وجواد الطرق وجوف الوادي فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة
باعتبار ايقاعها في الاماكن المذكورة وكما لو قال السيد لعبده خط هذا الثوب
ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فانه يمدح على الخياطة ويذم على الدخول
والجواب ان الكلام في الصلوة المتشخصة في الدار المغصوبة وتحقق التلازم
بين الغصب والصلوة فيها ظاهر وقد عرفت ان الامر بالشيء امر بلوازمه فلو كانت
هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه هف وليس
كذلك الصلوة في الاماكن المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة
للصلوة غير لازمة لها كنفار البعير عند الصلوة في المعطن والتعرض للسيل عند
الصلوة في جوف الوادي ومنع المارة عند الصلوة في جادة الطرق والتعرض
لرشاش الحمام عند الصلوة فيه فكان الشارع قال لا تنفر البعير بالصلوة في المعطن
ولا تمنع المارة بصلوتك في الجادة وكذا باقيها فهذه الامور غير لازمة للصلوة

بخلاف الغصب عند الصلوة فى الدار المغصوبة على ان بعض الناس ذهب الى
بطلان الصلوة فى الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار
ليس جزءا من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات فى الدار المغصوبة فانها اجزاء للصلوة
فيها وفيه نظر فان سبب الكراهة ان كان لازما للصلوة فى الامكنة المذكورة ساوى
الغصب بالنسبة الى الصلوة الكراهة ان كان لازما للصلوة فى الامكنة المذكورة
ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة فى الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم يكن
الكراهة لازمة للصلوة فى تلك المواضع وهو باطل اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة
حال الحصول سبب الكراهة فانه قد اجتمع فيها وصفا الوجوب والكراهة فى حالة
واحدة وهما متضادان على ما زعمتم من كون ما ذكرتم سببا للكراهة **قال** قدس الله
روحه البحث الخامس الامر بالشئ يستلزم النهى عن الضد العام لانه للوجوب ولا يتحقق
الا بالمنع من الترك واما الضد الوجودى فلازم بالعرض وما يجب تركه لا يكون فعله
واجبا وقول الكعبى بوجوب المباح بعيد وكونه تركا به الحرام ليس خاصا به وقول
بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحايض والمريض والمسافر خطاء فان جواز الترك ينافى
الوجوب وايجاب القضاء الوجود سبب الوجوب **اقول** قد اشتمل هذا البحث على
مسئلتين المسئلة الاولى فى ان الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده العام والمراد
بالضد العام ترك ذلك الشئ الذى يشتمل على كل واحد من الاضداد الوجودية اعنى
الافعال المنافية لذلك الشئ كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات وما اشتمل على ذلك
الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالقرفصي واعلم ان الناس
قد اختلفوا

قد اختلفوا فى ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه
محققو الفريقين من المناظرين وهو اختيار المصنف واحتج عليه بان الامر
بالشئ دال على وجوبه ووجوبه مركب من الاذن فى فعله والمنع من تركه والدال
على المركب دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن الامر بالشئ دال على المنع من تركه
بالتضمن ولا نعنى باستلزام الامر بالشئ النهى عن ضده الا هذا القدر واعترض بتحصيل
الواجب اعنى المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فلا نعنى
بالنهى عن الضد الا وجوب تركه حجة المخالف فى وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة
وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشئ وضده معا فح لا يكون
الضد منهيا عنه فبطل الاستلزام الثانى ما احتج به السيد المرتضى وبعض متاخرى
الاشاعرة وهو ان الامر بالشئ قد يكون غافلا عن ضده وح لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء
النهى عن الشئ كونه متصورا للناهى والجواب عن الاول المنع من جواز التكليف بالمحال
ومع بطلانه الاستلزام على تقديره وما ذكروه من جواز الامر بالشئ وضده معا
لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم يدل على كون كل من الشئ وضده مامورا به مطابقة
منهيا عنه تضمنا وليس ذلك محالا على التقدير وعن الثانى المنع من جواز
غفلة الامر بالشئ عن ضده العام الذى هو الترك لما تقدم من كون الامر بالشئ دالا
على وجوبه وهو عبارة عن الاذن فى فعله والمنع من تركه فالمتصور للايجاب
متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية

المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة بعينه بالنسبة الى الحركة ثم
وما شابه ذلك فقد يتحقق غفلة الامر عنها حالة الامر بضدها لكن ذلك لا ينافي
المامور به لماهيته بل لكونه مستلزما للعدم فالمنافاة الذاتية ليست الا بين وجود
المامور به وبين عدمه واما المنافاة بينه وبين اضداده الوجودية فهي عرضية
فكان الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الفعل بالذات المسئلة
الثانية في ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خلافا في ذلك لابي القسم الكعبي و
بعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب واما الفقهاء فقالوا بوجوب
الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول لنا ان الواجب
ما لا يجوز تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه مح احتج
الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج المباح واجب والجواب المنع
من كون المباح ترك الحرام بل قد يترك به الحرام فلا يلزم من وجوب الترك وجوب
ما يحصل به الترك مع امكان حصوله بغيره ان الترك قد يحصل بسلب الفعل
مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات
والمندوبات والمحرمات وبهذا يظهر الجواب عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك
الحرام لا يتم الا باحد هذه الانواع ان لم يكن احدها الا بعينه واجبا ويلتزم الكعبي
كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها حراما اخر واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة
ما عدا الواجب والحرام وهو خلاف الاجماع واعترف بانه لا امتناع من كون الشيء

واجبا

واجبا وحراما او مندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار
المغصوبة وتاول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة بالفعل بالنظر الى ذاته مع قطع
النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج الفقهاء على قولهم وهو وجوب الصوم على
المريض والمسافر والحائض بان ما ياتون به بعد زوال اعذارهم يكون قضاء
لما سبق وجوبه عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء قد شهدوا
الشهر فيجب عليهم صومه ولان كلا من هؤلاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء
رمضان وتسميته بذلك وهو يعطي وجوبه ولانه يتقدر بقدره فيكون بدلا
عنه كغرامات المتلفات والجواب بما تقدم من المنافاة بين وجوب الشيء وجواز
تركه فلو تحققا في شيء لزم اجتماع المتنافيين وانه مح ولان الترك هنا واجب فلو كان
الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ويمنع شمول الامر بالاية حال العذر ووجوب
العدة من ايام اخر في القضاء لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق
سبب الوجوب كما تقدم وبه الجواب عن التسمية وموافقة الشيء لغيره في مقداره
لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي
بين الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة
للظن الضعيف مع عدم المعارض **قال** قدس روحه البحث السادس اذا نسخ
الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو الناسخ لا يصلح
ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه احتج الغزالي بان
الجواز بالمعنى الاخص مناف للوجوب وبالمعنى الاعم لا يوجد الا باحد القيدين واما هو

جواز الاخلال كما في المندوبات او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بل يتبعهما والجواب
ان الناسخ يرفع احد القيدين فيبقى الآخر **اقول** لما فرغ عن البحث عن الاحكام اللازمة
للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب
الشيء اذا نسخ هل يبقى جوازه ام لا فذهب فخر الدين واتباعه اليه ومنعه الغزالي
والمصنف اختار ههنا مذهب فخر الدين وفي النهاية مذهب الغزالي واحتج على
ما اختاره ههنا بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال المقتضي للجواز
موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق
وهو مقتضي للوجوب على ما تقدم والواجب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع
من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد
من افراده اذ هي نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان الموانع كلها منتفية
بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه انما يقتضي رفع الوجوب
المركب من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون
برفع احدهما وهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب
على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المطلوب واما الثاني فظاهر واعترض
المصنف في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للواجب والمباح
لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وفي بقاء المقتضي لان التقدير انه
منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب
لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر بجواز رفع المركب بذلك الآخر او برفعهما معا وفيه نظر

فان بقاء

فان بقاء الجواز غير محقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظاهر لا يرفع بالمحتمل
قوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ الوجوب
لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز ومع لا يتحقق القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال
رفع الوجوب برفع الجزء الآخر اعني المنع من الترك قوله وكون زوال احد الجزئين كافيا
في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك
الآخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو
ظاهر غير مناف لتطرق الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو
مقتضى الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام انتفاء المعلول انتفاء علته ومع
يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة
او غيرهما قلنا الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا
اي بغير شرط وليس كذلك فان اقتضائه الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ
على مقتضاه ومع لا يستلزم انتفاء الوجوب انتفاء مقتضيه اعني الامر لجواز انتفائه
بانتفاء شرط تحققه بلا انتفائه واحتج الغزالي بان الجواز الذي جعل جزءا
من الواجب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى
الاعم اعني جنس الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا
والاول باطل لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك
وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي هو جزء المفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني
لا يمكن تحققه الا بفصل يقومه وهو لحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او بفعله

عنه كما في المندوب والمباح وهو هنا مقيد بفصل ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع
هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام
ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه
الفصل الاخر اما مع تحقق الاخر فلا لان الجنس محتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب الفصل
في ان رفع الحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه وهو الفصل الاخر والمراد بالبقاء
في قوله فيبقى الاخر الثبوت اي فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما ابتدا
ثبوته عند انتفاء نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي هو جنس له دلالة
بالتضمن ووجه التجوز هنا اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية الشيء
باسم ما يؤول اليه **قال** قدس الله روحه الفصل الرابع في المامور به وفيه مباحث
الاول يمتنع تكليف ما لا يطاق لانه قبيح والله تعالى منزه عنه احتجت الاشاعرة بان الكافر
مكلف بالايمان وهو ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب
علمه تعالى جهلا واما ثانيا فلان الافعال مستندة الى الله تعالى والا لزم الترجيح
من غير مرجح ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به ومن جملته
انه لا يؤمن فقد كلف بالجمع بين الضدين ولان التكليف ان وجد حال الاستواء
الذي يمتنع معه الفعل لزم تكليف ما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب
الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف بالحالتين تكليف بما لا يطاق والجواب ان فرض
العلم فرض المعلوم لان شرطه المطابقة والامتناع لاحق وهو لا يؤثر في الامكان
الذاتي الذي هو شرط التكليف ولو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته تعالى والقادر

شرح اصل

شرح اصل نقل ومنه لا امر ويعارض به تعالى والتكليف بالتصديق من حيثية
صدوره لا اخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لا ينافي الامر بالايمان لان هذه الحيثية
ويمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان لجواز وروده الاخبار حال
غفلتهم والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو مرجح
في حقه تعالى وما علم انه لا اختيار للاشعري عن المعارضة بالله تعالى **اقول** لما فرغ
من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقة بالمامور به وهو الفعل المامور به وقدم
البحث عن المامور به على البحث عن المامور لدلالة الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج
الى قرينة وافتقاره في دلالته على المامور الى انضمام قرينة كمواجهته بالخطاب
او ذكر لفظ آخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المامور به بمجرد ذكره ولا يدل
على المامور الا بقرينة مواجهته بالخطاب وكذا قولك ليضرب زيد فانه انما يدل
عليه بلفظه الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس
اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا
سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم و
الجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال به شيخهم
ابو الحسن الاشعري تارة ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع
ومنهم من وافقه في العدم وفصل آخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع
بالغير ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي
صاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تعالى

اما الصغرى فهي معلومة بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى بنقط
المصاحف والزمن بالطيران في الهواء والعاجز بنقل الكواكب عن مواضعها و
جعل القار ابيض والثلج اسود ويقطع بنسبة من صدر عنه ذلك الى السفه والجهل
واما الكبرى فقد برهنا عليها في علم الكلام ثم اي عاقل يرتضي لنفسه تنزيه المخلوق عن
هذه الامور لقبحها ونسبتها الى الخالق تعم مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت
الاشاعرة بوجوه الاول انه تعم كلف الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا
والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل
لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعم جهلا وهو محال لذاته فكذا المقدم والملازمة بينة
بنفسها الثاني ان افعال العباد مخلوقة لله تعم ومتى كان كذلك كان تكليف العبد
باي فعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تعم لكانت من فعل
العبد ضرورة امتناع الفعل الا من فاعل وانحصاره في الله وعباده والتالي باطل لان
العبد ان لم يتمكن من الترك كتمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح
جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو
محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل بذلك المرجح فذلك المرجح ان كان من فعل
تعم لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث فيه وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند
حصول المرجح واما التالي فظاهر الثالث ان الله كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا و
الايمان عبارة عن تصديق النبي صلى الله عليه وآله في جميع ما اخبر
به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه

وباعتقاد

وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع
بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق
عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف
تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لذاته كان تكليفا بما لا يطاق الرابع التكليف
اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد
الداعيين على الآخر وعلى كلا التقديرين يلزم احد الطرفين اعني الفعل والترك يكون
تكليفا بما لا يطاق اما على التقدير الاول فظاهر لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا
فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان
الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما تكليف
بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان هو بعينه فرض لعدم
الايمان فان العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم فح يكون امتناع الايمان المفروض العدم
امتناعا لاحقا بسبب الفرض وهو لا يؤثر في امكان الايمان الثابت له لذاته بمعنى
انه غير واقع لم يخرجها بالذات لا يتصور ارتفاعه عنها بسبب ما يعرض من فرض وغيره
والتكليف بالفعل انما هو مشروط بالامكان الذاتي وهو متحقق وايضا فهذا الدليل
لو صح لزم نفي قدرته تعم لانه عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجبا
وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق لله تعالى مقدور اصلا وذلك باطل
بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لمرجح كما ان الجائع
اذا حضره رغيفان متساويان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناءان

متساويان فانه لا بد وان يتناول احدهما لا لمرجح وايضا نقيض يعارض بالله تعالى فانه تعالى
ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا فان قدر عليه فان افتقر الى
مرجح يرجح احدهما على الآخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى
مرجح وما كان جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف
بالضدين فان تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره تعالى به وتكليفه بايمانه
لا من هذه الحيثية فلا تضاد واجيب ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه
وان كان تعالى اخبر بان الورود ذلك بعد موت ابي لهب كما قال بعضهم او حال الغفلة
او لانه تعالى لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي صلى الله عليه
وآله في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة
كل ما اخبر به تعالى ليمكنه اعتقاد صدقه فيه وهو باطل اتفاقا قوله ويمنع التكليف
بالضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب مجرد آخر حكم تقريبه
من الوجه الثالث لم يذكره في هذا الكتاب تقريرها ان الله تعالى اخبر عن قوم
معينين بانهم لا يؤمنون كقوله تعالى وسواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
مع انه تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا فح يلزم تكليفهم الجمع بين الضدين كما مر تقريره
في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار الله تعالى بعدمه اذ لو كان ممكنا فرض
وقوعه لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا واجاب عنه بالمنع من لزوم تكليف
الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قابلية التكليف
او نقول انما يلزم التكليف بالضدين ان لو كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا

وهو ممنوع

وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقرير الاخر يجاب بعدم استحالة ايمانهم واخباره تعالى
بعدمه لا يؤثر في امكانه الذاتي ولان اخباره تعالى تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم
فلا يكون مؤثرا فيه ولو كان اخباره تعالى مقتضيا لوجوب المخبر به وامتناع
نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى عما اخبر به نفيا واثباتا تاما يتعلق بوجوده وعدمه
وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت
حال استواء الداعي الى الطرفين ومتعلقه ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما
بعد مع ان هذا الوجه عائد في حق الله تعالى وجوابكم عنه هو جوابنا فاعلم انه لا خلاص
للاشعري عن المعارضة بالله تعالى في هذه الوجوه كما قلنا بان ذلك من كونه ملزوما
بالجبر المحض لما كونه تعالى غير قادر او القدح في حجة على كون العبد غير قادر والبلاء
في قوله بالايمان من قوله ويمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان متعلق
بالمكلفين لا بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان **قال** رحمه الله المبحث الثاني
الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام فيدخل فيه الكافر ولقوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو راجع الى ما تقدم
وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى حيث ذمه على ترك الجميع ولدخوله
تحت النهي وكذا الامر احتجوا بانها لو وجبت عليه فاما حال الكفر او بعده والاول
باطل لامتناعها منه وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب المنع من عدم القدرة
لامكان صدورها عنه مع تقدم الايمان كالصلوة على المحدث وايضا المراد بالوجوب
ههنا العقاب عليها في الآخرة كما تعاقب على ترك الايمان **أقول** اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة

قد اشاعرة على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة والحج كما انهم
مامورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني من فقهاء
الشافعية ومن الناس من قال يتناول النهي لهم دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف في
احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة فاذا
اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الاخرة ثم تردد في الاخرة وهو انهم هل يعذبون
على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا ومن وافقهم على
مختارهم بوجوه ذكر المص منها ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم
ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلانه اجمع تحت الاوامر العامة
بالعبادات كقوله تعم يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله وان اعبدوني هذا صراط
مستقيم وهو خطاب لبني ادم وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا وقوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع فليس الا
الكفر اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد
ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع
الصلوة بعدها وفيه نظر لمنع من وجود المقتضي ولا دلالة للايتين الاوليين عليه
لاحتمال كون العبادة المامور بها فيهما عبارة عن الايمان لصدق العبادة عليه فانها
ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان فيه وكذا الايتان الاخريان
غير جاريتين على عمومها لخروج العبد والصبي المتمكنين من الحج من الاية الاولى ومن
لم يتحقق شرايط ايتاء الزكوة فيه من الاية الثانية فاذن لا حجة فيهما على المطلوب

لما ياتي

لما ياتي من كون العام المخصوص ليس بحجة الثاني ان الله تعم تعاقبهم على ترك هذه
الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه الايات الاولى
قوله تعم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض
مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين علل الله كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة
ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قيل عليه انه حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة
لجواز كذبهم كما في قوله حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا
فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه قد
يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين
ومراده المسلمون فقط سلمنا لكن لا نم تعليلهم كونهم في سقر بترك الصلوة والزكوة
وانما عللوا بالجميع الذي من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون
كل واحد منها مؤثرا كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعم كذبهم فيه والا لم يكن
في حكايته عنهم فائدة مع ان كلامه تعم يجب حمله على ما هو اكثر فائدة وفي المواضع المذكورة
حكاية عنهم قد بين الله تعم كذبهم فيها بقوله عقيب الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم
وفي الثانية بقوله بلى وفي الثالثة بقوله تعم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون
وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل مطعم المسكين عليهم غير ممكن ولولا كون
كل واحد من الافراد له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي
وجعله جزءا من المؤثر وفيه نظر فان المطلوب انما يتم بكونه مؤثرا لا بكونه جزءا من المؤثر
ويمنع من عدم امكان حمل مطعم المسكين على المسلمين الاية الثانية قوله تعم والذين لا يدعون في سورة الفرقان

مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل
ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا جعل الله العذاب
المضاعف جزاءهم على الافعال المذكورة ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذه الاية رد
على القائلين بالتفصيل بل هو دليل لهم على خصمهم وانما يرد على الحنفية وابي
حامد وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه كناية عن الاول
وهو الشرك لان ذلك انما يشار به الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب
العذاب على المجموع ترتبه على كل واحد من افراده الاية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى
ولكن كذب وتولى نصت على ترك الجميع ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها
وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على مجموعه ذمه على كل واحد من افراده
كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا وظاهرا فعبر عن الاول بقوله
تعالى فلا صدق وعن الثاني بقوله ولا صلى اخبر عن كفره باطنا وظاهرا او عبر عن الاول بمعنى
بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله وتولى والله تعالى اعلم واما الثاني فلانه لو لم يجب
الواجب عليهم لما يعاقبون او يلامون على تركه الثالث ان الكفار يتناولهم
النهي عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فللاجماع
على انهم يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولولا تناول النهي لهم لما كان
كذلك واما الثاني فلان النهي انما يتناولهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة
الحاصلة لسبب الاحتراز عن المنهي عنه لمكان المناسبة والاقتران وهذا المعنى
بعينه حاصل في الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة

الحاصلة

الحاصلة للمكلف لسبب الاتيان بالمأمور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور
علة وعلى تقدير تسليمه لا نم تحققه في الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب
اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة له بسبب امتثال الاوامر غير معلوم احتج المخالف
بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت اما ان يجب عليه حالة
الكفر او حالة الايمان والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها
واما بطلان الاول فظ لان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حال الكفر والممتنع لا يكون
مقدورا فلا يقع التكليف به لان التكليف منوط بالقدرة واما بطلان الثاني
فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام لقوله عم الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع
من امتناع الصلوة حالة الكفر انما الممتنع ايقاعها حال الكفر من حيث انه حال الكفر
ولسنا نقول انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا
او في ثاني الحال بان يقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه مكلف بالصلوة مطلقا لا بان
يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا
فان المراد بالوجوب هنا معاقبته على تركها في الآخرة كما يعاقبون على ترك الايمان
كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال
الكفر ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع صحتها معه لزم الاول وان كان حال الايمان
المسقط لطلبها لزم الثاني لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو التناقض
وليس كذلك الحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الى الغفر الحدث ليست مسقطة
للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون

العبادة ممتنعة من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها في حالتي وجوده
وعدمه اما الاول فلانه سبب في سقوطها واما الثاني فلانه شرطها وعدم
الشرط ملزوم لعدم المشروط والتعذيب على تركها متفرع على التكليف بها فان المنع
والحق في الجواب ان يمنع من كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو آمن مع بقاء وقت
العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو مسقط لقضائها بعد فوات وقتها ان كانت
مما يقضى والا فلا ويلزم من هذا انه لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واعلم ان المص
طاب ثراه اجاب بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القدرة
لكونه لازما للامتناع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القائلون بالتفصيل
فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر
لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات الكافر
فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى النية فتعين القول به لما تقدم من الآيات واجيب
عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى رحمه الله وهو ان هذا القول قول ثالث
خارق للاجماع لافتراق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني
ان هذا الفرق باطل لانه ان عنى تمكنه من اجتناب المنهيات عن غير اعتبار امتثال
خطاب الشارع فهو متمكن من الاتيان بالاوامر كذلك وان عنى تركها لغرض نهي
الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الامر فالحاصل مساواة المنهيات
للاوامر فان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع ممتنع من دون الايمان ومن هذه
الحيثية يمكن فيبطل الفرق قال قدس روحه البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء

على معنى

على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه والا لكان
اما مكلفا بالماتي به فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره فلا يكون الماتي به تمام
ما كلف به وكانه ان اكتفى باخلال الماهية في الوجه ثبت المطلوب والا لزم اقتضاء
الامر التكرار احتج ابو هاشم بوجوب اتمام الحج الفاسد والجواب انه مجز بالنسبة الى الامر
الثاني وغير مجز بالنسبة الى الامر الاول لانه لم يات به على وجهه اقول المراد بكون
الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب مقتض
للخروج عن عهدة ذلك الامر او مسقط للقضاء على ما عرفت من تفسيري الاجزاء
واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين
وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثاني
واختار المص طاب ثراه الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج المامور عن
عهدة التكليف باتيانه بالمامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى
به او بغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
الثاني فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لكان الامر حال الاتيان وجوبه
يكون الماتي به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام الماتي به
هف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور
به في الوجود مطلقا ثبت المطلوب لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى
الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه
وفيهما نظر لانهما انما دلا على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ولم يدلا

على الخروج عن العهدة بالاتيان بالمامور به ومعنى الاجزاء هو الثاني لا الاول قطعا
قال المص طاب ثراه في تفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء بمعنى خروج المكلف عن العهدة
مع الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون الباء موضوعة للسببية
ومع المصاحبة واحتج الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا لكان اتمام الحج
الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان اتمام
الحج الفاسد مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول
بالحج لان الاتي باتمام الحج الفاسد غير آت بالحج المامور به اولا على وجهه فلا جرم
لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف باتمامه المستفاد من الامر
الثاني قال البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يفعل
في اول اوقات الامكان لم يخرج عن التكليف لعدم تعرضه بوقت دون وقت واما
اذا ورد مقيدا بوقت ولم يفعل فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء لان ما علق على ذلك
الوقت لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا دليل على وجوب ايقاعه فيما بعد وكان
الامر تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبع اقول لما بحث عن الاتيان بالمامور
به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس
اختلفوا في ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاءه ام لا وهذه المسئلة
لها صورتان احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صلوا وصم فانا
ان لم ياتي المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد
الامر الاول فالاخلال به او يحتاج الى دليل مستانف قال نفاة القول باقتضاء

الامر الفور

الامر الفور نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به واما القائلون
باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم
من لم يوجبه الا بدليل منفصل قال فخر الدين ومنشاء الخلاف ان قول القائل افعل
هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع
وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث
والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثاني
لم يقتض فصار في المسئلة لفظيه وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو كان
النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضائه اياه مطلقا
اي سواء كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام وهو الظاهر والصورة
الثانية ان يرد الامر مقيدا بوقت كقوله صم او صل يوم الجمعة ولم يفعل حتى ينسلخ
ذلك اليوم هل يقتضي ايقاعه في غيره قال محققو الاصوليين لا وخالف فيه بعض
الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان
الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا دليل عليه بنفي ولا اثبات اما الاول فظ فان قول
القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان معنى قولنا
افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والا فيما بعده لكنه ح يخرج عن محل النزاع اذ يكون
الدال على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل يكون الصيغة
موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظ وفيه نظر

يعرف مما تقدم الثاني ان الامر الموقت تارة يستتبع القضاء كما في الصلوة اليومية
وصيام شهر رمضان وتارة لا يستتبع كما في صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق
الامر الموقت اعم من المستتبع للقضاء وغيره فح لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم
دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الواجب في المقيد بالوقت
امران الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول
فان المطلق جزء من المقيد وايجاب الكل يستلزم ايجاب كل واحد من اجزائه واما الثاني
فلان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما لا يسقط الدين بتاخره عن اجله
كذا العبادة لا يسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان ايجاب المقيد
يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي جزء كان بل في ذلك المقيد فاذا امتنع
ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثاني فلان القياس على الدين الموجل ضعيف
لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل في وقت بعينه لا بد وان يكون
لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجاب فيه دون غيره ترجيحا من غير مرجح فاذا
زال ذلك الوقت وتجدد اخر لم يبق تلك الحكمة فيرتفع الطلب لا صالة علم غيرها
بخلاف اجل الدين الذي جعل ارفاقا بالمديون فان الفرض منه ايصال المال الى صاحبه
في اجله تمكنه من الانتفاع به وهو امر لا يختص بالاجل بل يشاركه الوقت الذي بعده
قال رحمه الله البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بالجزئي معين وان امتنع وجوده
بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب احدها لا بعينه لان الواجب لا يتم

الا به

الا به والامر بالامر بالشيء امر بذلك لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع
سنين اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في ان الامر بالكلي ذهب قوم
الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها على التعيين كالامر بالبيع فانه
لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به وامتياز
كل منهما عن صاحبه بخصوصية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن
الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص
بشيء من الدلالات الثلث وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن
الفاحش لدلالة القرينة عليه وقال اخرون المطلق بل الامر بالكلي امر بجزئياته لان المشترك
بينهما امر كلي الى تصور وجوده عينا فيستحيل تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان
الفعل وما ابطل بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا لانتفت الحقايق عينا
وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان ادعوا بان المطلوب
احد الجزئيات ان المطلوب واحد معين منها فهو باطل بالاجماع وان ارادوا غير
معين كان كليا فيقعون فيما فروا منه المسئلة الثانية في ان الامر بالامر بالشيء
ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء وذهب المحققون اليه وصغرى حجة الاولين
انه لو كان الامر بالامر بالشيء امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء لزم تكليف الصبيان
والتالي باطل اجماعا ولقوله ع رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ الحديث
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه وآله امر البالغين بان يامروا
صبيانهم بالصلوة لقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وايضا لو كان كذلك لزم

صحة كون الواحد منا آمرا لنفسه في صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي
بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واحتج الآخرون بان ذلك مفهوم من قول
الملك لوزيره مر فلانا بالفعل الفلاني واجيب بان ذلك مفهوم من قرينة
حالية وهي كون الوزير مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر **قال** رحمه الله

البحث السادس المندوب غير مامور به لان الامر للوجوب وهو يضاد الندب نعم هو
تكليف والاباحة ليست بتكليف لانتفاء الطلب فيه ولا يقع التكليف الا بفعل والمطلوب في
النهي كف النفس عن الفعل حال وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري

اقول في هذا البحث مسائل الاولى ذهب المحققون الى ان المندوب غير مامور به حقيقة
وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر حقيقة في الوجوب على
ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع الضدان اعني الوجوب والندب
في الشيء الواحد وانه محال الثانية هل هو تكليف قال الاستاد ابو اسحق نعم لانه لا يخلو
من كلفة ومشقة فانه سبب الثواب فان فعله كانت المشقة والكلفة في فعله
وان تركه كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من الفعل قال الباقون
لا لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح ويرد على قول الاستاد بلزوم كون
حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب من غير طلب تكليفا لانه ان فعل فالمشقة
في فعله والا ففي فوات الثواب المرتب عليه وهو باطل اتفاقا الثالثة زعم الاستاد
ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون لان التكليف بالشيء يستدعي
كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح الجانب المطلوب على الآخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الآخر

واحتج

واحتج الاستاد بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا والجواب المنع
من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر الرابعة
ذهب الاشعري الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة
ان المطلوب بالنهي نفس ان لا يفعل المنهي عنه واختاره المصنف طاب ثراه هنا اولا واحتج
عليه فخر الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا
للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها
من اثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي
حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل فاذا امتنع كون العدم
مطلوبا بالنهي يثبت ان المطلوب به امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج
ابو هاشم بان من دعي الى الزنا فامتنع منه مدحه العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم
عن فعل ضد الزنا وذلك يوجب صحة تعلق التكليف به اذ لا يمدح الانسان على
ما ليس في وسعه والجواب ان العقلاء انما يمدحونه على ما يكون مقدورا له والعدم
المحض ليس مقدورا على ما تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو فعل الضد الخامسة
اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف او حال مباشرته
اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني من الاشاعرة الى الاول واطبق باقي الاشاعرة
على الثاني حجة الاولين ان الفعل حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل
وكل ما ليس مقدورا فلا يقع التكليف به على ما تقدم فتعين تحقق التكليف قبل
المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق العصيان بتركه لانه

غير مكلف به والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله حجة الاخرين انه لو امتنع كونه مكلفا
بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم بط فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان
وجود الفعل او لا يكون فان كان ممكنا فلنفرض وقوعه من غير لزوم محال فيكون مكلفا
بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو محال
والجواب المنع من الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن حينئذ من حيث هو وممتنع من
حيث فرضه متقدما على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على
زمان الفعل وقد فرض كذلك هف حينئذ لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال الحدوث
ولا يلزم من كونه ممتنعا في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا وتكليف به ح ليس تكليفا
بما لا يطاق وانما يلزم ذلك لو كان مكلفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في
ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان الفعل
ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس
زمانه وممتنع او واجب من حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان
الفعل قال قدس سره الفصل الخامس في المامور وفيه مباحث الاول المعدوم ليس بمامور
لان امر غير الموجود سفه والله تعالى منزه عنه واحتج الاثبات بانا مكلفون بالشرايع
بامر الرسول عليه الصلوة والسلم والجواب المنع من استناد التكليف الى الرسول بل الرسول
عليه السلم اخبر ان كل من مكلف ياتي الى يوم القيمة يكلفه الله تعالى بما جاء به ولا يكون
هذا اخبار المعدوم فلا يلزم المحذور اقول اكثر العقلاء على امتناع توجه الامر الى المعدوم

وخالف

وخالف في ذلك الاشاعرة وزعموا ان المكلفين مامورون في الازل بامر الله تعم
مع كونهم معدومين ح لنا ان صريح العقل قاض بقبح الامر بالمعدوم فان من جلس
في بيته وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهي عده العقلاء سفيها او مجنونا والله تع
منزه عن ذلك ومن العجب موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع امر الغافل مع وجوده
لعدم علم فهمه وتجويزهم امر المعدوم احتجوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول
مع كوننا معدومين حالة امره وبان الشناعة انما يتوجه علينا ان لو قلنا ان
المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يحين وجوده في
الحال ثم ان الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مامورا به وهذا مما يابه العقول
الجواب المنع من كوننا مامورين بامر الرسول عليه السلام بل تكليفنا بالشريعة وامرنا
بها من الله تعم حال وجودنا واستجماعنا شرايط التكليف والنبي صلى الله عليه واله
اخبر من حضره بذلك بان قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله
تعم يكلفه بما كلفكم به وليس هذا اخبار المعدوم حتى يلزم المحذور وهو السفه
والنقص اللازم لامر المعدومين بل للموجودين الحاضرين عنده القاصدين خطابه
ولا خلاص لهم عن الشناعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها
ونقصا معلل بمجرد كونه امر المعدوم ولا ما تحقق الحكم بتحققه مع الذهول عن جميع
ما عداه وهو معلوم البطلان قال رحمه الله البحث الثاني الفهم شرط التكليف
فالغافل ليس بمامور لقوله عليه السلم رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط بالعلم
فالتكليف به حال الغفلة تكليف بما لا يطاق احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه

على الغافر لزم تحصيل الحاصل وقالاثبت العلم لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة
الامر ولان القرامة يجب على المجنون والصبي ولقوله تعم ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب القرامة لا نسلم
الوجوب على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالاية التمثل اقول اتفق اكثر
العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف خطاب
وخطاب غير الفاهم جائز لانه جار مجرى خطاب البهيمة سواء كان الخطاب امرا او نهيا
فالغافل غير مامور واستدل المص على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله
ع رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون
حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة
والمدعى اعم من ذلك وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران
والمغمى عليه وغيرهما قلت لا نم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن
الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار
كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق ذلك
في كل غافل فثبت لهذا الحكم واما العقلي فلان فعل المامور به مشروط بعلمه
بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من
دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام افعاله تعم على علمه وهو باطل اتفاقا
ولان المطلوب من التكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله ع
انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به ظاهر وح

فلو

لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق واحتج المخالف بوجوه الاول
ان الامر ورد بمعرفة الله بقوله فاعلم انه لا اله الا الله فالمامور بها ان كان
عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا
امتنع منه معرفة امر الله تعم اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر دون معرفة
الامر فقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم
الثاني لو كان التكليف منوطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم
ضمان ما اتلفوه والتالي باطل فانهم ضامنون اما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا
وكذلك يجب الزكوة في اموالهم والصبي المميز مامور بالصلوة وذلك موقوف
بتكليفهم الثالث لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعم مخاطبة السكران والتالي
باطل لقوله تعم يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره غافل غير فاهم للخطاب والجواب عن الاول
ان معرفة الله واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وفيه نظر
فان مقتضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي وروده الامر بها فان كثيرا من الاحكام
ثابت بالعقل والشرع معا والحق ان هذا الامر لم يرد بمعرفة الله بل بمعرفة وحدانيته
ومعرفة الامر والامر لا يتوقف على معرفة الوحدانية ونفس وحدانيته تعم معلوم
للمكلف من جهة التصور والمامور به العلم التصديقي بها فلم يكن المامور غافلا
عن الامر ولا عن الامر ولا عن المامور به وعن الثاني المنع من الملازمة فان وجوب
ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك

تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور
بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطاب مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع
وعن الثالث ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وصح
التحمل وقوله تعم حتى تعلموا ما تقولون اي تتكامل فيكم الفهم والفطنة وقيل الاية وردت
قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا وقت الصلوة مثل قوله لا تمت وانت مسلم
اي لا تسكروا وقت تحرك ولفظ حتى على التاويل الاول بمعنى انتهاء وعلى الثاني بمعنى كي
قال قدس سره البحث الثالث تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب على المامور
ايقاع الفعل على وجه الطاعة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله
عليه السلم انما الاعمال بالنيات ويخرج عنه شيئان النظر المعرف للوجوب وارادة
الطاعة والامر المشروط اذا علم الامر عدم الشرط المعتزلة على منعه لان صوم غد مشروط
ببقائه فاذا علم موته استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على مصلحة
توطين النفس على الفعل فيثاب وقد يكون التوطين لطفا في الاخرة ونافعا في الدنيا
بان يمتنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن بمصلحة تنشا من نفس الامر
لا من المامور به وقد يحسن بمصلحة تنشا من نفس الامر لا من المامور به وقد يحسن
بمصلحة تنشا منهما ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من افطر ثم حصل
المسقط من الاغماء او الجنون او الحيض او الموت ولا خلاف في جواز التكليف
مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى الخلاف
في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا ام لا فجوزه وتكليف ما لا يطاق جوزه وقالوا انه

منه فقالوا

منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه لبقاء القدرة المصححة له وان
بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف
به ايجادا او اعداما لما ان العدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما لا يطاق
ولقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المواخذة لامتناع
حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب مجاز اليها وهو عدم المواخذة ورفع المواخذة
على الشيء يلزمهم لرفع التكليف به وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته
الثانية يجب على المامور ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة لله والامتثال
وهو المراد بالنية والدليل عليه قوله تعم وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص
الا بذلك وقوله عم انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب النية التي هي
القصد المذكور شيئان احدهما النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة
غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه ولا كونه مامورا به الا بعد ايقاعه وهذا يتاتى على راي
الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا اما عندنا والمعتزلة فلا لان وجوب النظر عندنا
عقلا غير مستفاد من الامر الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة بالامر ولا يجب فيها النية
والا لزم التسلسل الثالث الامر المشروط اعني الذي يكون متعلقه وهو الفعل المامور به
مشروطا بشيء هل يصح توجيهه الى المامور مع علم الامر بعدم شرطه كامر زيد بصوم
غد مع علمه بموته او جنونه في الغد فقد منعت المعتزلة كافة منه وجوزه القاضي
ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين ولا خلاف في صحة امر غير العالم بفوات الشرط كامر السيد
عبده بخياطة ثوب في غد مع جهله بموته قبل حجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه

ممتنع ولا شيء من الممتنع بمامور به فلا شيء من الفعل مع علم شرطه بمامور به اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق وهو محال لما تقدم
وبانه لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قال الاخرون المشروط
لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال للميت حال موته افعل لكن لم لا يجوز ان يقال لمن هو موجود مستجمع
لشرايط التكليف مع علم الامر بانه سيموت في الغد صم غدا ان عشت بل الحق ذلك لما
يتضمن من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك
التوطين لطفا في المعاد ونافعا في الدنيا لتاكد انزجاره عن المعاصي المنافية وانحرافه عن
طرق الفساد عاجلا ولانه يحسن ان يستصلح السيد عبده باوامر يخبرها عليه مع عزمه
على نسخها عنه امتحانا له وان يقول الانسان لغيره وكلتك على بيع عبدي مع علمه بعزله
اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والاصل في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح
منشاها فعل المامور به فقد يحسن لمصالح ينشا من نفس توجهه الى المامور وبهذا
يظهر الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقه
اعني الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن الثاني المنع من الملازمة
وثبوت الفرق بين الاصل والفرع وهو انتفاء ما ذكرناه من الفوايد على تقدير علم المامور
بعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير جايز لما يتضمن من الاغراء
بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه والواقع خلافه
ولان حسن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق في الامر بالشيء دلالة على الامر بما لا يتم الا به
ولا على النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا وما ذكروه من المثالين فهو اسلم

حسنهما

حسنهما لكان وجهه التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع
في حقه تعالى ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم عرض
له في بقية ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم عنه من الاغماء والجنون والحيض
والموت وعدمه فمن قال بالاول قال بالكفارة لظهور عدم امره بصوم ذلك النهار
وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعي ومن قال بالثاني قال بوجوبها لاقدامه
على افساد صوم مامور به قبل طريان المانع منه **قال** قدس سره البحث الرابع الامر يتعلق
بالمكلف والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه تمكين العبد من المامور به بخلق
القدرة والالات من العلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا
او مندوبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم انه تعالى سيفعله وان يقصد
تعالى بذلك الايصال الى الثواب حتى يكون تعريضا فان الغرض من التكليف التعريض
للمنافع والغاية بما تقدم ذكره واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب
منه فان كان مما يتوقف عليه من فعله تعالى وجب فعله كالقدرة والعقل وان كان
من العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه تعالى فعلهما لكن يجب ان يلزمه فعلها
وان كان مما يصح استناده اليه تعالى والى العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله
الله تعالى وان يلزمه فعله واما الفعل فشرطه الامكان وصحته من المكلف اذ لا تاثير
لصحته من الغير في صحته منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته منه على جهة الاختيار
وان يكون حسنا وان يحصل له صفة زايدة على الحسن بان يكون فرضا او نفلا
وشرطه في الواجب زيادة حصول وجه يقتضي وجوبه اذ ما لا وجه لوجوبه

يقع ايجابه ويجري مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران
نعمه لم يصح ذلك واجبا فالامر فيشترط تقدمه على وقت الفعل بحيث يتم الغرض
في الامر بذلك التقدم من دلالته على وجوب الفعل ومن ترغيب فيه وبعث عليه وما زاد
على ذلك من التقدم فلابد فيه من مصلحة زايدة وهل يشترط تمكين المامور من الفعل
وازاحة علته من حسن الامر المتقدم الى حين الفعل الحق عدمه اذا تضمن التقدم مصلحة
لبعض المكلفين فيصح امر العاجز اذا علم الله تعالى انه سيتمكن حال الحاجة **اقول** لما ذكر ماهية
الامر واقسامه وجملة من احكامه اشار هيهنا الى شرايط حسنه التي مع تحققها يكون حسنا
ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر ذا اركان ثلثة آمر ومامور وفعل
مامور به امكن بدان ترجع شروط حسنه اليه بنفسه فالى كل واحد من هذه الاركان
الثلثة والمصطاب ثواه اشار الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة الاول ما يرجع الى
الامر هو المكلف وشرط حسن الامر منه تمكين العبد المامور من الفعل المامور به
بان يخلق له القدرة عليه والآلات التي يفتقر في امتثاله اليها من العلوم وغيرها وكون
الفعل المامور به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وان يكون الثواب
على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم انه تعالى سيفعله به ان امتثل ولم يحبط طاعته
بكفره وان يقصد الله تعالى بذلك ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف
تعريضا لاستحقاق المكلف الثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض للنافع
وانما يتم بذلك وفيه نظر فان الشرط الثاني مما يتعلق بالفعل المامور به والثالث
هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكره انما يعتبر في امر الله تعالى وهو مقصود بالبحث

هذا اما

هذا اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الامر او ظنه بحسن الفعل المامور به
وتمكن المامور به منه وثبوت غرض فيه اما له او لغيره الثاني ما يتعلق بالمامور
اعني المكلف وهو شروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على الوجه
المطلوب فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته
وجب على الله فعله كالقدرة والعقل وان كان داخلا تحت قدرته كالارادة
والكراهة لم يجب على الله تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ان كان ايجاب
الفعل المامور به مطلقا غير مشروط بحصولها لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب
المطلق الا به وان كان مما يصح حصوله من الله تعالى او من العبد كحصول كثير من العلوم
والآلات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه فعله ان لم يكن الوجوب مشروطا
بحصولها لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به فان قلت ظاهر
هذا التقسيم دال على ان الله تعالى لا يصح منه فعل ارادة العبد ولا كراهته مع صحة
فعل العبد اياهما والا لكان هذا التقسيم وما بعده واحدا وذلك يبطل شمول
قدرة الله تعالى جميع المقدورات قلت عدم صحة فعل الله تعالى اياهما ليس
لعدم قدرته تعالى عليهما بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار وجوب حصول
الفعل عند وجود القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة وعدم صحة الفعل
منه غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبايح الثالث ما يتعلق بالفعل المامور
به ويشترط ان يكون ممكنا في نفسه وان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي
الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن الثاني اعني صحة حصوله من المامور به

ان لا تاثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك
الغير لانه بالنسبة الى من لا يصح صدوره منه جار مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة
الى الانسان ولا يكفي في نفيه صحته من المامور به مطلقا بل لا بد من صحة صدوره
منه على جهة الاختيار فان الالجاء ينافي التكليف وان يكون حسنا وان يختص
بوصف زائد على حسنه يقتضي رجحانه وجوبا بان فرضنا او نفلا وشرطنا انا
كان الامر على جهة الوجوب اختصاص الفعل بوجه يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن
كذلك لقبح ايجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران
نعمه لم يصر ذلك الكفران واجبا واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور
ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب حسب بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج
فيه الندب وما ذكروه في الدليل على اشتراط كون الواجب مختصا بوجه يقتضي
وجوبه دال على اشتراط كون المندوب مختصا بوصف يقتضي ندبيته الرابع
ما يتعلق بالامر نفسه وشرطوا فيه ان يكون متقدما على الفعل بزمان يحتاج اليه
المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه ورغبته فيه و
بعثه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة والمجبرة
نعرف ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتعريفا للمكلف بما كلف والامر
بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا الباب واذا
تقدم الامر على الفعل بزمان زائد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون
في ذلك التقدم مصلحة زائدة على المصلحة الحاصلة في الامر بعده وهل يشترط تمكين

المامور

المامور من الفعل وان اخره عنه عند توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط
اذ لا يمتنع في ذلك الامر مصلحة للمامور او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز عن فعل
في وقت بذلك الفعل في وقت اخر اذا علم الله تعالى انه يمكنه منه حال الحاجة اعني
عند حضور ذلك الوقت الاخر **قال** قدس سره الفصل السادس في النهي وفيه
مباحث الاول ان النهي يقتضي التحريم كما قلنا في الامر لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب
الانتهاء عند النهي **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي
والكلام اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك
على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وقولنا على طلب
يخرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك يخرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء يخرج
الالتماس والدعاء ويلزم من هذا التعريف كون اترك الفعل الفلاني مستعليا
نهيا ولا تترك غير نهي واما الثاني ففيه مباحث الاول انه دال على التحريم اعلم ان صيغة
لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم مثل ولا تقتلوا النفس التي حرم الله
الا بالحق والكراهة مثل ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير ولا تمدن عينيك
الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن الله
غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا واليأس
مثل لا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم
وليست حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر
المشترك بينهما الحق الاول لما قلناه من ان الامر للوجوب فانه لما لم يكن فرق بين الامر

والنهي الذي متعلق الطلب وكان الامر دالا على الطلب الجازم اعني المانع من نقيض
المطلق كان النهي كذلك وهو معنى اقتضائه التحريم وكان فاعل المنهي عنه عاصيا وكل
عاص مستحق للعقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه
للتحريم وكان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركبها استحق الذم عرفا فكذا لغة
لاصالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم الاشياء بمجرد النهي عنها
ولم يخالف منهم احد فكان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تعم وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب
الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي
التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد
النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون نهيه عليه السلم مقتضيا
للتحريم بدليل كون مطلق النهي كذلك وقول المص كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره
من انه دال على الطلب الجازم **قال** قدس سره ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تاكل
وقول السيد لا تشتر اللحم لا يقتضيه ويصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرار ولا نقض
احتج المخالف بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما يتحقق بعدم الادخال
في كل وقت والجواب المنع فان المنع من ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما ووقتا ما
ولا دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتياز ولا يدل على الفور **اقول** اختلفوا في ان النهي
هل يقتضي التكرار ام لا فقال الاكثر به ومنعه الاقل وهو اختيار المص هنا واحتج
عليه بوجهين الاول ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي المرة الواحدة كقول الطبيب
للمريض لا تاكل الغذاء اي في هذه الساعة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا الوقت

وقول المنجم

وقول المنجم لا تسافر اي في هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما او في احدهما
دون الاخر والا لزم الاشتراك في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين
كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما الثاني ان النهي يصح تقييده بالدوام وبعدمه
من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول فظ فانه يصح
ان يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل السمك ولا تشرب اللبن في هذه الساعة
واما بعدها فكل واشرب ولا يعد هذا الكلام تكريرا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان
للتكرار لكان تقييده بالدوام تكرارا عاريا عن الفائدة وتقييده بالمرة الواحدة نقضا
واحتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق
ذلك عن المنهي انه لم يدخل فردا من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضاء
التكرار اما لو ادخل فردا واحدا من افراد تلك الماهية ولو في وقت ما لكان قد ادخل
تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منهيا والجواب المنع من عدم تحققه
الا بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية
في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية في الوجود لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك
وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيد
اللادوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والمص اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق
لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن ولان العلماء استدلوا
بمجرد النهي على تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك
دليل على كونه حقيقة فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار قالوا

بدلالته على الفور وصحة الفور في ذلك ممنوع لما تقدم في باب الامر **قال** قدس سره
البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلان الآتي
بالعبادة المنهي عنه غير آت بالمامور به لاستحالة كون الشيء مامورا به منهيا عنه فيبقى
في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء
وان بعت ملكت الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل بمنطوقه او بمفهومه والقسمان
باطلان اما الاول فلان النهي يدل على الزجر لا غير واما الثاني فلا انفكاك منه في التصور
ولا يتاتى مثله في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشارع وفي المعاملات
عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد كذا لا يدل على الصحة لقوله دعي الصلوة ايام
اقرائك **اقول** ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا وقال
آخرون يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري بدلالته على الفساد في العبادات دون
المعاملات واختاره فخر الدين والمصنف واحتج على المقام الاول اعني دلالته على الفساد
في العبادات بان الآتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيكون باقيا في عهدة التكليف اما الاول
فلان المنهي عنه ليس هو المامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين
وهما فعله وتركه واما ثانيا فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمامور به واما الثاني فلانه تارك
المامور به وتارك المامور به عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم وفيه نظر فانه
ان كان المراد بقولكم ان الآتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به انه مامور بشيء لم يات به
منعنا ذلك لاحتمال كونه غير مامور بشيء كما في صوم العيد وصلوة الحائض وان كان
المراد من ذلك بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء اصلا لم يصدق قوله تارك المامور
به عاص

به عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به مغايرا للمنهي عنه كون الآتي بالمنهي عنه
غير آت بالمامور به اما فخر الدين فادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة مستلزمة
لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان بالآخر وهو مسلم الا انه لا يفيد ما ادعاه من ان الآتي
بالمنهي عنه غير آت بالمامور به نعم لو كان بين المامور به والمنهي عنه منافاة بحيث
لا يمكن اتيان المكلف بهما معا ثبت اللزوم المدعى لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المامور
به جزءا من المنهي عنه كما في صوم الوصال واشباهه سلمنا لكن نتيجة الحجة المذكورة
كون الآتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على ترك المامور به وذلك لا يوجب كون المنهي
عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف فان
تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف
ثم لو سلم ان الآتي بالمنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب حصلت النتيجة المذكورة و
لم يحتج الى ما ذكره من المقدمات المذكورة والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادات
كونها غير موافقة للشرع وحينئذ نقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة
وكلما هو غير موافق للشريعة فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من العبادات فهو فاسد
وهو المدعى واعترض ايضا بجواز كون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر كما قضي
في نحو لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض واجيب بانه اذا
لم يات بالمامور به بقي الطلب كما كان ووجب الاتيان به والا لتحقق العقاب بالدليل
المذكور وفيه نظر للمنع من بقاء الطلب وتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي
عنه القائم مقام المامور به في اسقاط الفرض فان قلت المامور به لا يعقل اشتماله

على حكمة باعثة على الامر به وهي مفقودة في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون
منهيا عنه ومع تحصيل قيام مقامه في سقوط الفرض به قلت لا نم وجوب فقد تلك
الحكمة الباعثة على الامر به في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه على تقدير وجودها فيه
لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به واما على المقام الثاني وهو عدم دلالته في
المعاملات على الفساد فلانه لو دل لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وان بعت
ملكت الثمن متناقضا والتالي ظ البطلان فانه لا استبعاد في ذلك بل لو وقع ذلك
لكان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة الثاني انه لو دل النهي في المعاملات
على الفساد لكانت دلالته عليه اما باللفظ او بمعناه والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله و
الملازمة ظاهرة اما بطلان اللازم الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن
المنهي عنه واما الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو
مفقود هنا فانه لا يلزم من تصور مدلول النهي عن البيع فساده بمعنى عدم ترتب اثره عليه
لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيتم انه دال على الفساد فيها
لانا نقول لا نم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة
النهي على ذلك ان المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات
وهو عدم ترتب اثره عليه فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين
ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او للازمه كان
دالا على فساده وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل **تذنيب** القائلون
بعدم دلالة النهي على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة

ومحمد بن

ومحمد بن الحسن انهما قالا به واطبق الجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو
الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم احد الامرين وهو اما صحة ما وقع
الاتفاق على عدم صحته كصلوة الحائض ونكاح المحرمات المنهي عنهما وبيع الملاقيح
والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما تخلف المدلول عن دليله والتالي بقسميه
بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة متحقق بقوله
عم دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه عم عن باقي الصور
المذكورة فان لم يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول وان لم يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل
على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله والملازمة بينة
وكذا بطلان كل قسم من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا للصحة المنهي عنه ولا [ملزوما؟] لها
احتجوا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني بط لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع
على ما وضع له والغاء غيره من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن صلوة
الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ الصور المذكورة وح نقول ذلك المعنى الشرعي
اما ان يمكن تحققه اولا والثاني بط لما صح النهي عنه فان الحكيم كما لا يصح الامر به
لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يحسن ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فثبت
ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب والجواب
النقض بما ذكرنا من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضاء دليلكم
صحتها سلمنا لكن يجب حمل النهي هنا على النسخ كما يقول الموكل لوكيله في البيع لا تبعه فانه
وان كان نهيا في الصيغة الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور اللغوية

وهي تمكنه واما الامور الشرعية فلانم كونها ممكنة ولانم تناول النهي لها والحق ان يقال
ان الصلوة مثلا تصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليها فهي اعم
منهما والعام لايدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما ويمنع كون المعنى الشرعي
هو الصحيح دون غيره ولا الماصح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك وحمله
على المجاز خلاف الاصل **قال** قدس سره البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه عن كل
فعل كالمستلقي على القول ببقاء الاكوان واستغناء الباقي امكن قبح الجميع فجاز
النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه عن الجميع امتنع قبح الجميع والا لكان معذورا
فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح قبح جميع افعاله على وجه وحسنها على اخر كالخارج
عن الدار المغصوبة ان قصد التفرج كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا
وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم اخر وكذا الاخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير
وبالعكس فيصح النهي عن احدهما عند عدم الاخر على سبيل التخيير والبدل ولا يقبح القول
معا لان التقدير قبح احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين
اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الاخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه
اقول المكلف ان امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلقي الساكن اعضاؤه على قول من يرى
بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط بقاء الاكوان واستغنا
الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا لسكونه حالا فحالا فلم يكن خاليا
عن الفعل ولولا الثاني لكان حافظا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين
مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل

ولهذا جعل

ولهذا جعل الشارع آخر مراتب العجز عن الصلوة ولان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت
للقائم والقاعد وغيرهما ولان القائم مثلا انما يؤثر في القيام حال الحدوث اما حال
بقائه فلا فعلى هذا يمكن قبح جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع اما اذا قلنا انه لا يمكن
خلوه عن الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه والا لكان معذورا في فعل
ما منها لعدم تمكنه من تركه ويقبح نهيه عنه والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن قبح جميع
افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنها اجمع من ذلك الوجه الذي يتعلق القبح به
دون الاخر كالخارج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في الغصب
وحسن ان قصد به التخلص من الغصب ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا
اي غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم الاخر
او بوجوده وبالعكس اي وقد يكون مفسدة ذلك الاخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده
فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده وكذا ذلك الاخر فالاول كبيع المملوكة
دون ولدها الصغيرة وكبيعه دون امها فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم
بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فنكاح احدى الاختين فانه مفسدة
عند نكاح الاخرى فهو نهي عن كل منهما عند وجود الاخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا
الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم الاخر او عند وجوده انما يصح في المختلفين
اللذين يمكن اجتماعهما اما اللذان لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في صورة ما اذا كان
كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر بالضرورة لاستحالة
اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط

واشار المص الى ذلك بقوله وما يجب ان لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان
كل منهما مفسدة عند وجود الآخر فلان المفسدة حينئذ يكون مستحيلة لتوقفها على المستحيل
وهو اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء
مفسدة عند عدم الآخر ان يكون الفساد مشروطا بذلك العدم لا بمجرد اقترانه به
والا لتناول ذلك المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان كلا منهما مفسدة عند
عدم الآخر كما هو مفسدة عند وجوده **قال** قد تبين سره المقصد الرابع في العام والخاص
وفيه فصول الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات سواء كان لواحد او لاثنين
او لجماعة او اسم عدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمرا وفرق
بينه وبين المطلق بان المطلق هو الدال على الماهية من حيث هي هي لا بقيد وحدة ولا تعدد
والعام هو الدال على الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل
في المعاني كعم الخصب والخير فمجاز بدليل السبق الى الذهن **اقول** لما فرغ
من مباحث الاوامر والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام
على البحث عن الخاص لكون العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستغرق
وفصل الخاص عدميا وهو عدمه وهذا البحث قد اشتمل على مسائل ثلث الاول في تعريفه
واعلم ان المص عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه
وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام
وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني وتقييده بالقيد الاول اعني المستغرق لجميع ما يصلح

به يخرج

به يخرج به جميع النكرات سواء كانت لواحد كرجل او لاثنين كرجلين او لجماعة كرجال فان
رجال يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال ويخرج
ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة
لآحادها وتقييده بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين
معنيين كلفظ القرء او معان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه
فانه يكون مستغرقا لها لكن ليس بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد
الصالح للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما
معا فانه يكون مستغرقا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل نحو ضرب زيد عمرا
فانه يكون مستغرقا لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترض في النهاية بان اللفظ
المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد
واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ
وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لها فهما خارجان
بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير عن خروج اللفظ المشترك اذا كان
عاما من حد العام لا انه احترز به عن دخوله في حد وذلك لان لفظ الاقراء مثلا اذا
قصد به الاطهار كان عاما في ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له
مطلقا لانه غير شامل لجزئيات الاخر اعني الحيض مع كونه صالحا لها في الجملة وان كان
لا بحسب الوضع الاول فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما
فيكون الحد غير منعكس ويرد على هذا الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول

مفهوميه ولو كان مراده اخراجه من العموم فيقال فان تناوله لمفهوميه معا لا ينفي عمومه
وايضا القيد المفيد للاخراج من التعريف لا بد وان يكون مخصصا له بحيث يكون معه
اخص منه بدونه وههنا على العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق
لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير بل
بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء وهذه
الجملة ليس لها جزئيات فيستغرقها وان كانت ذات اجزاء والباقي من قوله بحسب وضع
واحد يتعلق بقوله ما يصلح له المسئلة الثانية في الفرق بين المطلق والعام واعلم ان لكل
شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما يغايرها ليست الا تلك الحقيقة
فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبا عنها شيء
من ذلك مع انها لا تخلو عن اقتران كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدل فان اخذت
باعتبار اقتران الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها يكون كثيرة و
باعتبار اقتران العموم بها يكون عامة وكذا باقي العوارض اذا تقرر هذا فاللفظ الدال
على الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن جميع ما يغايرها مطلقا كالانسان
والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا ينحصر بها عام كالرجال وبالكثرة
المحصورة اسم العدد كخمسة رجال وهو في الحقيقة معدود والعدد عارض وبالكثرة
غير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال وان اخذت مقترنة بوحدة معينة
فهو المعرفة كالرجل المعهود وغير معينة فهو النكرة كرجل ويسمى الشخصي المنتشر فقد
ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والعام فان المطلق اعم من العام لكون

مدلوله

مدلوله الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة
الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة
بوحدة غير معينة ويظهر خطاء من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان
كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية المسئلة الثالثة في عروض
العموم اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه
للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون كالسيد المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري
والغزالي وقال آخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لنا لو كان حقيقة في شيء من المعاني
لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل
الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا
وفيه نظر فان القائل بعروض العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض
لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكره من المثال من زيد وعمرو ليس كذلك
فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد وسلمنا لكن كون الاطراد دالا على الحقيقة
لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كالعلامة احتج المخالف
بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني اطلاقا ظاهرا شائعا كقولهم عم العطاء وعم
الجدب وعم الخصب ومطر عام وغيره عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب ان هذا
الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ عام ولو كان حقيقة
في المعنى ايضا لغلبة الاشتراك بينهما لم يتحقق ذلك السبق قال رحمه الله البحث
الثاني الحق ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما ان يتناول العقلاء وغيرهم مثل كل

وجميع واي في الاستفهام والمجازاة او يختص العقلاء كمن في المجازاة والاستفهام
او غيرهم كما ومتى واين وحيث وقد يفتقر في الدلالة على الاستغراق على انضمام لفظ آخر
كلام الجنس مع الجمع والاضافة كعبيدي وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم
من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومنع السيد المرتضى من كون هذه
الصيغة على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قوله من دخل داري مثلا للخصوص
لما حسن الجواب بالعموم ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كل محتمل
لو كان من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن الامتثال قبل السؤال عن كل فرد ولما حسن
الاستثناء ولو كان للخصوص ولو لم يكن للعموم لما ناقض قام كل انسان ما قام كل انسان
الدال على الجزئي ولانهم انما عبروا عن العموم بهذه الصيغة وكذا جميع والنكرة المنفية
نقيض المثبتة الجزئية ونقيض الجزئي كلي احتج السيد المرتضى رحمه الله على الاشتراك
بوجهين حسن الاستعمال والاستفهام وصحة الاستثناء يدل على عموم كل ما ادعينا
عمومه والجواب الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة
والاستفهام قد يحسن لا لاجل كون اللفظ مشتركا بل للتحقق وارادة الحقيقة دون
المجاز **اقول** اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا
فاثبت جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا
تدل عليه حقيقة وان استعمالها في الخصوص مجاز وسياتي تفصيلها ونفاها المرجئة
والسيد المرتضى رحمه الله والواقفية وذهب آخرون الى ان الالفاظ المدعى وضعها
للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري قولان احدهما

انها

انها مشترك بين العموم والخصوص والثاني التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني
احتج الاولون على صحة ما ذهبوا اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما
الاول فلان الداعي الى وضع الالفاظ للعموم موجود والمانع منه مفقود والقدرة
عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب تحققه اما الاول فظاهر فان العموم معنى
تشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام السامع اياه والا لكلفة على الواضع في وضع لفظ
بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عند من كان ناظرا عليه وبثبوت القدرة
عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند ثبوت القدرة والداعي
وانتفاء المانع واما الثاني وهو اقامة الحجة على ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضعها
للعموم لغة فهو كذلك فيتوقف عليه بيان اقسامها واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة
اما ان لا يتوقف افادته اياه على انضمام لفظ آخر اليه او يتوقف والاول اما ان يتناول
العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم فالاول مثل كل وجميع
واي في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبد رايت واي ثوب لبست واي
عبد اكرمك فهو حر واي ثوب اعجبك فهو لك والثاني كمن في المجازاة والاستفهام
نحو ومن يتوكل على الله فهو حسبه ونحو من ابناك هذا والثالث اما ان يتناول
جميع من عدا العقلاء كلفظ ما نحو قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا وما منعك اذ رايتهم ضلوا الا تتبعني افعصيت امري او البعض كلفظ
متى فانه يعم الزمان كقولهم متى هذا الوعد وقول الشاعر متى يأته يعشو الى ضوء
ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظ اين فانه يعم المكان كقوله تعالى فاين

تذهبون ومخايلي وجدت العلماء فاحسن اليهم واما الثاني وهو المحتاج في
افادة العموم الى اقتران لفظ آخر به فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس
اليه كالفقهاء او باضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم الا عند دخول حرف
السلب مثل لا رجل في الدار واعلم ان العموم كما يستفاد من اللغة فكذا يستفاد
من غيرها وهو اما العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم ساير انواع
الاستمتاعات واما العقل وهو ثلثة الاول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي
بثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلة عند من يجيز العمل بالقياس مطلقا
وهذا النوع وهو منصوص العلة كشيخنا الثاني ان يكون العموم مستفادا من سؤال
السايل مثل ان يسأل عمن افطر في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم شمول
هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان الثالث دليل الخطاب
عند من يقول به مثل قوله عم في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل
ما عدا السائمة اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام للعموم ان يقول
لو لم يكن للعموم خاصة لكان اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد
منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها
للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب
للسؤال والتالي باطل قطعا فان من قال لآخر من عندك يحسن ان يجيبه بذكر كل
واحد من العقلاء واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لم يحسن
الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك يقول

من الرجال

من الرجال يقول من العرب او العجم فاذا قيل من العرب يقول من ربيعة او مضر وهلم
جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان وانما قلنا انه لا يلزم الاستفهام
عن كل مرتبة لان القائل بكونها موضوعة للخصوص وحده او له وللعموم على سبيل الاشتراك
لم يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص واما الاخر وهو كونها ليست موضوعة
لواحد منهما فهو باطل بالاجماع وفيه نظر لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك بين
العموم والخصوص ويمنع الاجماع على عدمه واما كونها للعموم في المجازاة ايضا فلان
السيد اذا قال لعبده من دخل داري فاكرمه حسن اكرام كل داخل حتى انه لو اهمل اكرام
بعض الداخلين استحق اللوم والذم وذلك دليل كونه للعموم خاصة اذ لو كان للخصوص
وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان مشتركا بين العموم والخصوص لم يحسن منه
اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم ويظهر له ان المراد العموم ولا يجوز ان يكون موضوعا
لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا فانه يحسن استثناء كل صنف من اصناف
العقلاء منه مثل قوله من دخل داري اكرمه الا الجهال او الا الظالمين وهلم جرا والاستثناء
اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما ياتي وانما قلنا البحث عن عموم هذه الكلمة لاختصاصها
بالعقلاء وهذا بعينه دال على ان ايا في الاستفهام والمجازاة للعموم ولفظ كل للعموم
لانه لولا ذلك لما ناقض قولنا قام كل انسان ما قام كل انسان والتالي باطل لاستعمال
كل منهما في تكذيب الآخر عرفا فكذا المقدم ولانه يلزم النقل المخالف للاصل واما الملازمة
فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل مفيدا للعموم لان النفي عن الكل لا ينافي الاثبات
في البعض وما عرفنا المصير بان تناقض القولين المذكورين لا يتوقف على كون كل للعموم

فانه على تقدير كونه سوى ايجاب جزئي يكون سلبه بثبوت سلب كلي كما في قولنا واحد من
الناس كاتب ليس واحد من الناس كاتبا وايضا يكفي في التناقض اتحاد الموضوع وفيه نظر
فان ليس كل بغير موضوع للعموم اتفاقا ولاستعمال اهل اللغة اياه في غير العموم كما في قولهم
ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض حتى
وهو ظاهر فيكون نقيضه وهو كل مفيدا للعموم وهو المطلوب وقوله اتحاد الموضوع يكفي في التناقض
مسلم الا ان توارد القولين على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما كليا لعدم دلالة الاخر
على جزئي معين وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظ جميع للعموم واما النكرة المنفية
فلانها نقيض المثبتة فان قولنا في الدار رجل يناقضه قولنا لا رجل في الدار ولو لم يكن
دالا على العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه ولا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي
انما يناقضه السلب الكلي احتج السيد المرتضى رحمه الله على اشتراك هذه الصيغ
بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة
فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من اللافظ مراده بكل واحدة
من هذه الصيغ هل هو للعموم او غيره وذلك يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة
اذ لو كان حقيقة في احدهما خاصة لتبادر فهمه فطلب الفهم بعد ذلك يكون عبثا
واجيب عن ذلك بالمعارضة والنقض اما الاول فان كل واحدة من الصيغ المدعى كونها
للعموم يصح ان يستثنى اي فرد شيئا من الافراد التي يصدق عليه اتفاقا فان الاستثناء
عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم
واما الثاني فبالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون
اعم

اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك لانه قد يراد
لتحقق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع انتفاء الاشتراك ولهذا يجاب باعادة
اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال اضربت القاضي فيقول نعم ضربت
القاضي ولو كان الاستفهام لا يحسن الا عند كون اللفظ مشتركا لما حسن الجواب الا بعد
الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القائل يكون اللفظ موضوعا للعموم
والخصوص لم يقل انه مختص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم
اولا هل المراد العموم او الخصوص فان قيل الخصوص سال عن كل واحدة من المراتب وذلك
باطل بالاتفاق **قال** قدس سره البحث الثالث في مسايل اختلف فيها منها المفرد
المعرف بلام الجنس للعموم خلافا للجبائي لعدم دلالة اكلت الخبز وشربت الماء عليه
وعدم تاكيده بالجمع وعدم وصفه به وقولهم اهلك الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز
لعدم اطراده كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا **اقول** اختلفوا في الواحد
المعرف بلام الجنس كالانسان والدرهم هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد
وجماعة من الفقهاء وجمع من المتاخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك
وهو الحق لنا وجوه الاول لو كان للعموم لم يجز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي
باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة وفيه نظر للمنع من الملازمة لان التجوز وهو
استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة شايع والخصوص مع تحقق قرينة دالة
عليه كما هو في هذا القول فان علم تمكن الاكل من اكل جميع اخباز العالم وشرب
جميع مياهها من البحار والانهار والعيون معلوم لكل عاقل وذلك قرينة يمنع من حمل

ارادة العموم الثاني انه لو كان للعموم يصح تاكيده بالجمع والتالي باطل فانه لا يقال جاءني
الفقيه انفسهم ولا رايت العالم اعينهم فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالث
لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي باطل فانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه
العلماء الفضلاء واعترضها باحتمال الاستثناء وعدم جواز تاكيده ووصفه بما يدل
على الجمع لعدم تطابق الصيغ وهو شرط في التاكيد والوصف وفيه نظر فان
التاكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال
جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمينا جملة من الناس بالعالم قيل جاء العالم
الفاضلون ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل احتجوا بقولهم في الامثال اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فاستثنى
منه والاستثناء لاخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل
انه لا يطرد ان يقال اهلك الناس الفرس السابق والجارية الحسان والطعام الطيبة
وكذا لا يقال رايت الرجل الا المؤمنين وكان الاحسن لما التزم جميع افراد الانسان عدا
المؤمنين جاء الاستثناء المذكور **قال** قدس سره ومنها الجمع المنكر ليس للعموم
خلافا لصدق جاءني رجال ثلثة واربعة ومورد التقسيم مشترك واقل الجمع ثلثة
للفرق لغة بين صيغة الجمع والتثنية وامتناع اتصاف احدهما بما يدل على الاخر و
اختلافهما في الضماير احتج القاضي ابو بكر وابو اسحق بقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين انا معكم
مستمعون فان كان له اخوة وبقوله عليه السلم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب
انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو المتحاكمان وفي الاستماع لموسى وهرون

وفرعون

وفرعون وحجب الاخوين مستفاد من السنة ولا مانع في الاية منه والحديث
المراد به ادراك فضيلة الجماعة **اقول** ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال
مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان للعموم لما صح نعته بما لا يفيد العموم
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول
وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة واربعة
وخمسة وهكذا وايضا فانه يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب
الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلثة واربعة او خمسة ومورد التقسيم مشترك بين
الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من مساواة النعت للمنعوت
في الشمول وظاهر انه ليس كذلك فان النعت انما يقصد به في الاغلب التخصيص كما في المركبة
التقييد به ولو كان مساويا للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا واما الثاني فلا نم انه
تقسيم بل ترديد والمردد لا يجب اشتراكه بين اجزاء المردد بينهما كقولنا هذا الشخص اما
انسان او فرس وهذا العدد اما زوج او فرد واذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا
في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغ الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء فذهب المحققون
الى انه ثلثة واختاره ابو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس
واختاره فخر الدين الرازي وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق والغزالي
وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختار المصنف الاول
واحتج عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء
وفي التثنية رجلان وفقيهان ولو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا

الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصف به بحيث يقال الرجلان
العلماء والزيدان الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة
ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لم يكن بين ضميريهما تفاوت فيقال الرجلان
قاموا والرجال قاما وفي الاول نظر فانا لا نسلم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ
الجمع على التثنية فانه يكفي في صحة ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع
لما زاد على الاثنين وعدم صلاحية صيغة التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين
واما الثاني والثالث فقد قيل عليهما ان الصفة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا
الضماير تابعة للفظ دون المعنى وفيه نظر بعد تم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تع
وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين
والهاء والميم في حكمهم عائدة الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تع فاذهبا
باياتنا انا معكم مستمعون والكاف والميم في معكم عائدة الى موسى وهرون فاتى بضمير
الجمع في المثنى ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على اثنين لما صدق عليهما ضميره الثالث قوله تع
فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق بالاخوين اجماعا فلو لم يتناول الاخوة
للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب ان الحكم مصدر
يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وههنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول
وهو المتحاكمان فكانوا ثلاثة فالهاء والميم عائدة اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم
في قوله معكم عائدة الى موسى وهرون وفرعون وهم ثلاثة وعن الثالث ان حجب
الاخوين مستفاد من السنة لا من الاية المذكورة وهي غير مانعة منه اذ لا يلزم من كون

الاخوة

الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة
الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع انه هو موضوع لغة للاجتماع
المتحقق في الاثنين فصاعدا بل في اللفظ المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا **قال** رحمه الله
ونفيهما مثل لا يستوي قيل انه للعموم لانه نفي دخل على النكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي
الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه او بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق
ان النفي فرع الاثبات فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع
تساويهما في كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء
صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه عاما
ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والا لصدق التساوي على المتباينين لصدق تساويهما
في سلب ما عداهما عنهما وقيل بالمنع والا لم يصدق مطلقا اذ المرئيات مختلفة والاقرب
البناء في ذلك على العرف **اقول** اختلفوا في مثل نفي الاستواء كقوله تع لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه يقتضي ان لا يساوي
في شيء اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمصنف وفائدة الخلاف تظهر في القصاص
للذمي من المسلم فعند الشافعية لا يتحقق لانه لا يساوي المسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة
يتحقق احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم
على ما تقدم وايضا فالمساواة المنفية اما ان تحمل على مطلق المساواة او على مساواة مخصوصة
والثاني باطل لانه ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي
العموم لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الاخرون بان نفي المساواة

قابل للقسمة الى نفيهما من كل وجه ونفيهما من وجه دون وجه فيكون مشتركا
بينهما اعم منهما فلا يدل على نفيهما من كل وجه لان العام لا يدل على الخاص والتحقيق
ان يقال ان النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات
عاما بمعنى انه انما صدق على شيئين انهما يتساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه
كان نفي الاستواء ونفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما
بمعنى انه يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبه عاما
لان نقيض الجزئي كلي وقد قال الفريق الثاني انه في جانب الاثبات يفيد العموم
والا لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما وهو باطل والا لصدق
على كل مفهومين حتى النقيضين انهما متساويان لان كل مفهومين لابد وان يتساويا
في كونهما مفهومين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة
عن اي مفهومين فرضنا والتالي باطل للآية المذكورة ونظائرها كقوله تعالى لا يستوي
منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون من المؤمنين قل لا يستوي
الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم
صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما في امر ما لجواز اشتراط صدقها عليهما تساويهما
في امور متعلقة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها واما الفريق الاول فمنعوا من اشتراط
صدق المساواة على الشيئين بتساويهما من كل وجه والا لما صدق المساواة على شيئين
مطلقا لان كل شيئين لابد وان يتميز احدهما من الآخر ويخالفه بامر ما ذاتي له بعينه
وتشخصه والا لكانا واحدا فان التعدد فرع التميز ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة

عن كل شيئين

عن كل شيئين مطلقا وهو باطل والا لم يبق لذلك ما سلب عنهما المساواة في — الآيات
الآية المذكورة فائدة وحينئذ يكفي في صدق المساواة عليهما تساويهما في امر ما فيكون
سلب المساواة للعموم وفيه ما تقدم ولما بطل كون التساوي من كل وجه شرطا
في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي في امر ما ولم يكن
ما بين هذين القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف
ويمكن الاستدلال على الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين في التساوي في
امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ومتى كان كذلك صدق
انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد موجب لصدق المطلق وفيه نظر فان صدق
المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي
فلا وههنا كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في الشيء الفلاني فانه لا تفاوت
بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظ **قال** ومنها الخطاب المصدر
بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص
لغة ولان اخراج الغير ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة على امر
العوام بتصدير امر الكبير والجواب انا عرفنا ارادة امر الجميع من ذلك بقضاء العرف
اقول الخطاب المصدر بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم يا ايها النبي يا ايها المزمل قم
الليل لا يعم امته الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة
واحمد بن حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل
الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب مخصوص بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون

متناولا لغيره بوضعه ولهذا لو امر السيد بعض عبيده بخطاب يختص بذلك العبد
لم يكن امرا للباقين بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به كما يحسن ذم ذلك
العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغير ذلك من انواع الخطاب وكيف
لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح التي تختلف فيها الاشخاص اذ من الجائز
كون المامور به مصلحة للنبي عليه السلام ومفسدة لغيره ولانه لو كان الخطاب المصدر به
متناولا لغيره لكان اخراج ذلك الغير عن حكم الخطاب تخصيصا لانه حينئذ يكون اخراج بعض
ما يتناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص الا هذا والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قال
فخر الدين صرح الآمدي ويعني المخالفين في ذلك ان زعموا ان ذلك اي تناول الخطاب لذلك
للأمة مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد من دليل آخر
وهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسئلة
لان الحكم حينئذ لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب المصدر بالنبي عليه السلام بل بالدليل الآخر
ولعل الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم
فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو وقعة اهل
اللغة امرا لاتباعه وكذا عند الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية او اخذ البلد
الفلاني والجواب المنع من كون امر المقدم امرا لاتباعه ولهذا يصح ان يقال لغة وعرفا
امر المقدم ولم يامر اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر
المتبوع اجماعا وما ذكروه انما فهم لقرائن وهو ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع
ولهذا لو امره بما لا يحتاج في تحصيله الى اتباعه لم يفهم دخولهم فيه كما لو قال له استخدم

هي

قلنا

قلنا او استنبه او تصدق عليه والمصاحب ثوابه قال لانه عرض ارادة امر الجميع من
امر المقدم وجب العمل بذلك قضاء للعرف لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب
وضعه اللغوي والكلام انما هو في هذا **قال** قدس سره ومنها اللفظ الموضوع لخطاب
الذكور مع شمول الاناث لو اريد لا يتناول الطائفة الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل
بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو المذكر احتجوا بنص اهل اللغة على تغليب التذكير
لو اجتمعا والجواب انه ليس محل النزاع **اقول** اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال
او بالاناث كالنساء والاتفاق واقع على عدم تناول احدهما الآخر واما ان لا يكون كذلك فاما
ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كلفظة من او يظهر والاول متناول لهما جميعا على
ما تقرر في العموم والثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمؤنث لا يتناول الذكور
اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان الجمع تكرار الواحد فالمسلمون وفعلوا
تكرير المسلم وفعل ولما لم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن تكريرا له
ولان هذه الصيغة اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا
او للقدر المشترك بينهما او لا لشيء من هذه الاقسام والاخير محال اتفاقا وكذا الثاني
والثالث باطل لانه ان كان على سبيل الجمع لم يصدق على الذكور عند انفرادهم عن الاناث
وهو باطل اتفاقا وان كان على سبيل البدل لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل والرابع
باطل والا لجاز استعماله في المؤنث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق
على بطلانه ولانه يلزم المطلوب وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص
فتعين الاول وهو المطلوب احتجوا بقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم

وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية احتج المخالف بنص اهل اللغة على
تغليب التذكير على التأنيث عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ المذكر
وارادة الذكور والاناث منه والاصل فيه الحقيقة والجواب انه مع ذلك ليس محل النزاع
اذ مراد اهل اللغة انما المراد منه ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة
التذكير لكونه اصلا وكون التأنيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لان الصيغة
موضوعة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو في هذا قال قدس روحه ومنها المقتضى
لا عموم له وهو ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار معه مثل حرمت
عليكم الميتة ووجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من زيادة المخالفة
للاصل الدال على نفي الاضمار وهو معارض بان اضمار البعض ليس اولى فاما ان يضمر الجميع
او لا يضمر شيء والثاني باطل قطعا فتعين الاول اقول اللفظ اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره
الا باضمار شيء وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها كان
لا يقتضي اضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضي لا عموم له مثاله قوله تعالى حرمت
عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار شيء اذ التحريم عارض لافعال المكلفين
لا النفس العين ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فيقول لا يجوز اضمار
جميع تلك الامور لما فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل واثبتنا اضمار واحد منها
للضرورة الناشية من عدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة في اضمار ما زاد
على واحد فيجب نفيه لاصالة عدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار

بعض

بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار ايها كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء
وهو باطل او يضمر واحد منها فيلزم الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب
والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا
لغيره في القرب الى الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد واحد من
الابعاض على سبيل البدل او معينا اقرب من باقي الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة
فلا قال قدس روحه ومنها مثل لا اكل عام في جميع المأكولات فيقبل التخصيص
خلافا لابي حنيفة لنا انه لنفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل المأكولات وهو معنى العام
احتج بان المنفي الماهية من حيث هي هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب المراد
نفي الافراد المطابقة للماهية ومنها نحو كذا اقول اختلفوا في الفعل المتعدي الى مفعول
كقوله والله لا اكل هل هو عام في جميع مفعولاته كالمأكولات ام لا فاثبته اصحابنا
الامامية والشافعية والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر
لو نوى به الحالف مأكولا معينا هل يقبل التخصيص بحيث لا يحنث بالاكل غيره ام لا
الحق الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل المأكولات لانه نفي حقيقة الاكل من
حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل المأكولات لان الحقيقة اذا ارتفعت
ارتفعت بالنسبة الى كل شيء ولا يثبت شيء من جزئياتها عند نفيها هذا
خلف واذا دل اللفظ على انتفاء ماهية الاكل بالنسبة الى كل المأكولات تحقق العموم
وقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه لو قال والله
لا اكل اكلا صحت نية التخصيص فيكون بدونه قوله اكلا كذلك لان الا لفظ الفعل

وهو الحمل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدره احتج ابو حنيفة بان المنفي في قوله لا اكل
انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي وهي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل
التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكثر والتعدد والجواب لا نم ان المنفي الماهية المطلقة
التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه
وهو باطل اتفاقا بل المنفي مجموع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد
وقابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة
الاكل الصالح للتقييد وهو يوجد في الخارج في ضمن جزئياته فالاتي بالمقيد يكون للتقييد
آتيا به فيحنث **قال** رحمه الله ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع
قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله عليه السلام لابن غيلان امسك اربعا وفارق سايرهن
من غير سؤال الجمع والترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه عليه السلام بالحال **اقول** نقل عن الشافعي
ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
مثاله قوله عم لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن
ولم يسأله عن كيفية العقد عليهن هل كان على الجميع دفعة او على الترتيب فان ذلك
يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين
وقوع العقد عليهن دفعة واحدة او على التعاقب واعترض فخر الدين في المحصول
باحتمال علمه عم خصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم له وترك الاستفصال لعدم
فائدته والجواب انا نخاطبون بالظاهر اتق الله وافعاله **قال** رحمه الله ومنها
الخامس العطف على العام لا يقتضي العموم لدلالته على الجمع الصادق في العام مثاله والمطلقات

يتربصن

يتربصن بانفسهن مع قوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية **اقول**
اختلفوا في العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنعه الشافعية واثبته
ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف عليه والمعطوف في الحكم الثابت
للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما
في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع
معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه
انما يثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم
لكان علم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لولاه لثبت هذا الحكم
قال رحمه الله ومنها الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة مثل قوله تعم يا ايها الناس
خاص بالموجودين في عصره عليه السلام وانما يتناول من بعدهم بالاجماع فانه معلوم بالضرورة
من دينه عليه السلام لتبيح خطاب المعدوم **اقول** اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة
مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين في عصره عم او يتناول
من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب الشافعي وابي حنيفة
والمعتزلة الى الاول وانه لا يتناول من يوجد من بعدهم الا بدليل منفصل وذهب الحنابلة
وطائفة من الفقهاء الى الثاني لنا ان المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا
صالحا للفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شيء من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم
غير صالح لمخاطبة الذين امنوا ولا تحت الناس لانه حال عدمه ليس شيئا فضلا
عن كونه انسانا وانه مومنا احتج المخالف بقوله تعم وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله تعم

بعثت الى الاحمر والاسود وكانه لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته
والتالى باطل اجماعا فالمقدم والجواب المنع من دلالة الآية على المدعى فانه لا يلزم من كونه
مبعوثا او مرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق
لتقرير الشريعة التى اتى بها من عند الله ليعبد الله بها كل مكلف موجود فى زمانه ومن
ياتى بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب والناس والاحمر
والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدومين عدم تكليفهم
لشريعته عند وجودهم واجتماع شرايط التكليف فيهم **قال** رحمه الله ومنها قول
الصحابى نهى النبى صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر لا يفيد العموم لان الحجة فى المحكى وكذا
قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال الحكاية
عن قضاء خاص او لجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلوتين فى السفر لان لفظة كان
يدل على تقديم الفعل اما دوامه فلا وقيل تفيده لانه المتعارف من قولنا كان فلان يحيى الليل العموم
وقوله صلى بعد الشفق لا يدل به على بعدية الشفقين الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على
معانيه وقوله صلى فى الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة
فان كانت فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم ومنها المفهوم وهو عام بتسمية
الغزالى قال العموم من عوارض اللفظ وهو نزاع لفظى **اقول** هذه مسايل اختلف فيها
الاول قول الصحابى نهى رسول الله صلى الله عن بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا
عن كل بيع فيه غرر الحجة انما هى فى المحكى اعنى نهى النبى صلى الله عليه وآله لا فى الحكاية وهى
قول الصحابى والنهى الذى رواه الصحابى يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل

ان يكون

ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما متناولا لكل الصور ومع
لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله
صلى الله عليه وآله بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما فى كل حق لاحتمال
كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص فى حكم مخصوص اذ يكفى ذلك فى صدق القول
المذكور صحيح لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول
قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء لجار مخصوص معروف ويكون
اللام للعهد كما يقوله الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك فى الطريق او الشرب
وحمل اللام على تعريف العهد اولى من حمله على تعريف الجنس فى جانب الاثبات وبالعكس
فى جانب النفى لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه ونفى الجنس يستلزم
لنفى المعهود من غير عكس الثانية قول الصحابى كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجمع
بين الصلوتين فى السفر لا يقتضى العموم بمعنى انه يجمع بينهما فى كل سفر لان لفظ كان
لا يقتضى الا تقدم الفعل اما تكرره فلا وقال الآخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه
لا يحسن عرفا ان يق كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان ملازما على التهجد ويقبح
اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة الثالثة انما قال الراوى صلى النبى صلى الله عليه وآله
بعد الشفق فلفظ الشفق مقول على الحمرة والبياض بالاشتراك فلا يجوز حمل ذلك
على كونه صلى بعد الشفقين لما بينا انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه
الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوى صلى النبى فى الكعبة لا يمكن الاستدلال
به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة متواطى يحتمل الكل من الفريضة

والثالث فلدلالته على السوال فهو اعم منها والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المجزية
عنها واحدة اذ هي كما في صدق قوله صيام والاصل عدم ما زاد عليها ومع انه كانت
تلك الصلوة فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل
فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد
منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف
عنه وقال الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ متشابه دلالته بالاضافة الى مسماته و
المتمسك بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ بل بالسكوت واجيب عنه بان المنع من
تسميته عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي
وان كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول باطل لما
نقدم ولان البحث في عموم المفهوم فرع على كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ متشابه
دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ لا نفس اللفظ واعلم ان المص اختار فيما
تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غير محاله وان العموم انما يصدق
حقيقة على الالفاظ فحكمه بعموم المفهوم انما هو على تقدير حجيته والاطلاق
لفظ العام عليه على سبيل المجاز **قال** رحمه الله الفصل الثاني في الخصوص وفيه
مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وعند البشيل المرتضى
اخراج بعض ما يصح ان يتناوله اللفظ وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الزمان وقد ينعكس
باعتبار ما فان التخصيص انما يقع في الملفوظ والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس الاستثناء
والشرط والغاية والصفة وغيرها وانما يجوز فيما يدل على الكثرة بشرط انتفاء النقض

كما في مفهوم

كما في مفهوم الموافقة كقتل الوالد اذا ارتد ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر
مثل الله خالق كل شيء والكذب ويصح التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في الالفاظ
الاستفهام والمجازات وجوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين
بقاء كثرة تقرب الى مدلول الكلمة الرهان وقد يحمل واحدة او ثلثة من الف احتجوا بانه مستعمل في
غير موضوعه فلا اولوية للبعض والجواب المنع من عدم الاولوية **اقول** لما فرغ من مباحث
العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او اقسامه واحكامه اما الاول
فقد عرفه المص هنا بما عرفه به ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما تناوله الخطاب
فيه لانه قد حذف لفظ عنه للشعور بمعناها والمراد ما تناوله الخطاب بحسب وضعه
او ما يتبع وضعه ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المخاطب
والا لكان المخرج مرادا غير مراد في حالة واحدة وهو متناقض اما السيد المرتضى رحمه الله
والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب منه سواء
كان الذي صح واقعا او لم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى
كونها للعموم غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص على سبيل الاشتراك والمخصص
للعموم يقال بالحقيقة على ارادة الخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب
لارادة بعض مدلوله ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا
وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا
والفرق بين التخصيص والنسخ فرق بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص
الحكم بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص جنس له ولان النسخ

يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر ذلك فيه وقد ينعكس اي يكون النسخ اعم
من التخصيص باعتبار آخر وهو ان التخصيص لا يصح الا فيما يتناوله اللفظ
والنسخ فيصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن
كل منهما اعم من الآخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني
التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصصات
المنفصلة عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب والفعل المخاطب
به فان اتصل امتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما يتناوله
الخطاب عنه وانما يتصور ذلك اذا كان ما يتناوله ذا كثرة وابعاض وان تكثر
او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل ليصم كل مكلف هذه السنة فيخصص
بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احد منكم يوم الفطر ولا يوم الاضحى والثاني
مثل ليصم كل مكلف والمسافر ومثل ليصم زيد هذه السنة الا العيدين والدال على الكثرة
اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو كالعلة الشهيرة وفي
جواز تخصيصها خلاف يأتي ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف
على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى ويجوز تخصيصه ما لم يعد بالنقض على الملفوظ
مثل قتل الوالد اذا ارتد وضرب الام اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال على انتفاء
الحكم في جميع صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كالاول ودليل على ثبوت ذلك الحكم
في بعض تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه يكون كل المراد من لفظ
العام او انه اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون

في الخبر

في الخبر وقد يكون في الامر فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير وهو
تعالى شيء وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله
تعالى والثاني مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمراد به من ليس بمحصن وقيل عليه انه في الخبر
يوهم الكذب وفي الامر يوهم البداء واجيب بانه لا ايهام مع تقرير احتمال اللفظ العام
التخصيص وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد
واحد في الفاظ المجازاة والاستفهام وفاقا كقوله من دخل داري فله درهم وعني
ويريد به شخصا واحدا وفي غيرها من الفاظ العموم خلاف فمنهم من الحقه بالاول ومنهم
من فصل فقال لا يجوز في صيغ الجمع بقاء اقل من ثلثة وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد
وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقاء كثرة تقرب
من مدلول اللفظ العام وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد
لتعظيمه واختاره محققو المتاخرين بدليل استقباحهم قول القائل اكلت كل الرمان
وقد اكل واحدة او ثلثة لا غير واحتج من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا بان التخصيص
استعمال اللفظ العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض
معين من افراده اولى به من غيره منها فيجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام
الى ان ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى
من غيره في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر
فان علة جواز اطلاق لفظ العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزء من موضوع اللفظ

وهذا المعنى ثابت فى كل بعض منه وكان اطلاق لفظ العام مجازيا فى الاولوية الثابتة للكل
باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثانية للاول باعتبار رجحان
ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع وللكثرة بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع خاصه
على ان الاولوية انما يفيد رجحان الاولى عند التعارض لا المنع مما ليس باولى عند خلوه
عن التعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضى
عدم جواز اطلاقه على مجازه **قال** قدس سره البحث الثانى العام المخصوص بالمتصل ليس
مجازا لانه غير مفيد للبعض ولا لام يفيد المتصل شيئا فلا يكون مجازا فى البعض بل المجموع
منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة ولان انضمام غير المستقل لو افاد التجوز
لكان مسلمون والمسلم مجازا واما المخصوص بالمنفصل العقلى او اللفظى فانه مجاز لانه
موضوع للعموم وقد استعمل فى الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا الا بالمجمل لان كونه
حجة فى بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة فى الاخر والا لزم الدور او الترجيح من غير
مرجح ولان المقتضى فى غير محل التخصيص ثابت والمعارض وهو رفع الحكم عن محل
التخصيص لا يصلح للمانعية فان رفع الحكم عن محل التخصيص بجامع شبهة فى صورة
النزاع احتج ابو ثور وابن ابان بخروجه عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى والجواب
المنع من عدم الاولوية فان كل الباقى اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب فى الاستدلال
بالعام استقصاء البحث فى طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء
فى طلب المجاز احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام فى جميع
موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضى الجهل بالمشروط والجواب بالمنع

فى العدم

فى العدم الظنى **اقول** اختلفوا فى العام الذى يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فقال
الجبائيان به مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصرى
فقال ان خص بمتصل اى بما لا يستقل بالدلالة على معناه من دون انضمامه الى
العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص بمنفصل اى بما
يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او نقليا وهو اختيار
فخر الدين والمصنف والدليل على الاول ان اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل
ليس مفيدا للبعض اعنى ما عدا المخرج بالمخصص وحده لانه لو كان كذلك لما بقى شىء يدل
المخصص اى يخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هذا خلف بل يجب
كونه مفيدا للكل والمخصص اخرج مدلوله عنه وحينئذ يكون حقيقة لانه مفيد للاستغراق
وهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض الباقى بعد التخصيص
حقيقة ولان انضمام اللفظ الذى لا يستقل بالدلالة على معناه الى غيره لو كان موجبا
لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون
فى الاول والالف واللام فى الثانى والتالى باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول
فللمنع من كونه ليس مفيدا لذلك البعض خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب
ذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص عليه المخصص يفيد اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ واما الثانى فان من زعم
انه مجاز لا يدعى ان العلة فى ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل حتى يرد
عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام

المقترن به حقيقة اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصص بالمنفصل مجازا
بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في بعض مسماه لقرينة وذلك هو المجاز وهل
يجوز التمسك بالعام المخصص اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل
التخصيص من مدلول العام ام لا قال به الفقهاء مطلقا ومنعه عيسى بن ابان
وابو ثور مطلقا وفصل اخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص
بمنفصل وقال اخرون ان خص بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم او المراد
بهم البعض لم يكن حجة ما لم يبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا وهو اختيار
فخر الدين والمصنف واحتجا عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام متناول لكل افراده
وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي والا فان
انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام الى كل
واحد من افراده كنسبته الى الاخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع لان كونه
حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور
وح لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر
فان دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد
منه الاستغراق فكيف يصير دالا عليه ودلالته على كل واحد من افراده انما يكون
ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق اما على تقدير ارادته فلا بل يكون متناولا لما اريد
باللفظ وهو غير معلوم قبل بيانه فتعلق كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد غير
معلوم قبل بيانه وقوله كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه

حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع وهو ظ
فان دلالة لفظ العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع
بالمطابقة لكونه موضوعا له ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها
وقوله لان كونه موضوعا له ودلالة التضمن تابعة حجة في المجموع يتوقف على كونه
حجة في الافراد ممنوع لما ذكرناه نعم كونه حجة في المجموع مستلزم لكونه حجة في الافراد
بطريق التضمن لا انه متوقف عليه واعلم ان المجمل الذي يخصص به العام قد يكون
مجملا مطلقا اي من كل وجه وقد يكون مجملا من وجه ومبينا من اخر فيكون حجة
فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرناه من المثال والثاني كقوله اقتلوا المشركين الا البعض
اليهود لانتفاء الاجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود الى ان يبين ذلك البعض
الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود
لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موجود
وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما
ان المعارض لا يصلح للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو
غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو صرح بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص و
انتفائه عن محل التخصيص واما الثاني فظ وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي
فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق
اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصص لا يمكن اجراؤه على ظاهره
اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقة لان فيه ابطال المخصص وخروجه عن كونه

مخصصا فيجب صرفه الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون
حجة واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص اولى
من غيره من المحامل لقربه الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد مما عداه منها وفيه نظر
تقدم ولان الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن سريج قال اذا ورد
لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه
والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنع الصيرفي وجوز
التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص واحتج على ذلك بانه لو لم يجز
التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب
مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك
بالعام ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا
بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ لان بتقدير وجود المخصص يكون
المفسدة في ثبوت الحكم لمحل التخصيص ويحصل غاية تحقق الحكم في غيره وهو
مقصود اللافظ وبتقدير وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مراده فتحصل
مفسدتان احديهما ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه
عن المجاز وهو المراد احتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص
والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول
الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم
المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان

غير دال

غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف
الاصل **قال** قدس سره البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما تناوله
اللفظ بالا او ما ساواها وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه ولانه كذلك
في الاعداد وكذا في غيرها دفعا للاشتراك والمجاز وهو حقيقة في المتصل ومجاز
في المنفصل لانه لو كان الاخراج متحققا فيه لكان اما من اللفظ وهو باطل والا لكان
مشتركا او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء من كل شيء بتقدير معنى
مشترك كان فيه وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة الا ابليس [illegible] سلاما ما سلف الا بمعنى لكنه حقيقة
في مطلق الاستعمال لا خلاف فيه وشرطه عدم الانفصال عادة والا لم يستقر شيء من
الايقاعات وقول ابن عباس محمول على اقتران النية وجواز تاخير اللفظ ظاهرا
اقول لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل
على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه من دون انضمامه
اليه وقدم البحث عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه واعلم
ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او اقسامه او شرايطه او احكامه اما الاول
فقد اختلف في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دالة
على ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده بالمخصصات المنفصلة مثل قوله
اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل ورايت
القوم وزيد لم اره فان الحد المذكور صادق عليها وليست باستثناء وفي عكسه

باحاد الاستثناء مثل جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بذي
صنع بل صيغته واحدة وايضا فالاستثناء معنى يدل عليه القول لا نفس القول
وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل
به بحرف الا واحد اخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا بل معنى مدلولا عليه
باللفظ والصحيح فيه بانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا او ما ساواها فالاول وهو
اخراج بعض ما تناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده
بالا او ما ساواها فصل يتميز به الاستثناء عما عداه والمراد بما تناوله اللفظ
فعلا لا اصلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لا يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فلو قيل
رأينا رجالا الا زيدا العلم تناول لفظ رجال له فعلا وكانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب
دخوله اتفاقا فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا وهو خلاف الاصل واما اقسامه
فهو ينقسم الى متصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله له على عشرة دراهم
الا درهما ومنفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله له على عشرة دراهم الا ثوبا وهو
اعني الاستثناء حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح لانتفاء
الاخراج عن الموجب لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج متحققا لكان اما في
اللفظ او في المعنى والاول باطل لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه
والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير الاشتراك
لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف المقدر واذا لم يكن متناولا امتنع الاخراج
منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى

المستثنى منه

الاستثناء ليس منفصل[illegible]

المستثنى منه ليصح الاستثناء ويتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء
اذ كل مفهومين لا بد وان يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه ولما كان
التالي باطلا اتفاقا من اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء
من غير الجنس في القرآن العزيز في عدة آيات فيكون حقيقة فيه اما الاول فكقوله
تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ استثنى الخطأ من القتل وليس من
جنسه وقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملائكة وليس
منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملائكة مخلوق من نور
وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتجارة
عن تراض ليس من جنس الباطل وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما
والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب
المنع من كون الاستثناء في الآيات المذكورة من غير الجنس اما الاول فليست الا فيها بمعنى
لكن او يقال ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ بان يغلب على ظنه انه ليس
مؤمنا اما بان يكون مخالطا للكفار فيظن انه منهم او يراه من بعيد فيظنه صيدا
او حجرا وهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى رحمه الله واما الآية الثانية فلا نم
ان ابليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره
من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار
ومخلوق الملائكة من نور لا يمنع من الاشتراك في الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لا نم
ان الاستثناء من غير الجنس وذلك لانه شارك الملائكة في الامر بالسجود فاستثناء

من المامورين فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما الآية الثالثة فقد
اتفق النحاة على ان ليس الا للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى
عند الكوفيين وهو الجواب عن ما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة
كيف وهو يوجد في كلامهم الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص اذا عرفت هذا فاعلم انه
يشترط في الاستثناء مطلق الاتصال عادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه و
الاستثناء ما يعد فاصلا بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن
خروج ما يحصل بينهما فاصل في الحقيقة ولا يسمى في العادة فاصلا كالتنفس والسعال
والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين
على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء الى شهر ثم الوجوب الاستثناء بعد مدة
لم يستقر شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرهما وانه لا يتحقق الحنث في الايمان
فيها اصل الجواز وورود الاستثناء عليه فيتغير حكمه والجواب عن الرواية ان صحت وكان
قوله حجة في ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين
وان تاخر لفظه توفيقا بينها وبين ما ذكرناه من الدليل **قال** رحمه الله البحث
الرابع في احكام الاستثناء لا يجوز الاستثناء المستوعب ويجوز الاكثر للاجماع على ان
من قال له علي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول القاضي باشتراط الاقل باطل لقوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى الا عبادك
منهم المخلصين واحتجاجه بان الاصل بطلان الاستثناء خرج عنه القليل لانه في معرض
النسيان فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف لان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد

اقول

اقول لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه وشرائطه شرع في ذكر احكامه وهي مسائل
الاولى اتفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب كقوله له علي عشرة الا عشرة وهل
يجوز استثناء المساوي لما بقي بعد الاستثناء والاكثر منع القاضي ابو بكر والحنابلة
منهما وقصروا الجواز على الاقل ووافقهم على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض النحاة
والاكثرون على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا
تسعة لا يلزمه بذلك الا واحد ولولا صحة استثناء الاكثر لما كان كذلك ويبطل
قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد
تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما بمقتضى الاية الثانية فان تساويا
فقد بطل قوله ببطلان استثناء المساوي لتحققه في الآيتين جميعا وان تفاوتا
بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى الآيتين وفيه نظر للمنع من انحصار
العباد في المخلصين والغاوين والآية الثانية غير دالة على ذلك لانه ليس حلف ابليس
على فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير المخلصين من الاطفال والمجانين
داخلون في العباد خارجون من القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى في الآية الاولى ليس
مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع لابليس
كابليس نفسه فح لا يبقى في الآيتين دلالة على بطلان شيء مما ذهب اليه
القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين
ايضا كذلك فيكون المستثنى في الآيتين جميعا اقل من الباقي على انه يحتمل ان يكون

الاستثناء من السلطان المنفي الا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان
لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي
ليس لك عليهم ظهير لا اسا علا الا غير لك واحتج القاضي بان قبول الاستثناء خلاف
الاصل لكونه انكارا بعد اقرار كما في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان
لقلة التفات النفس اليه فيجب قبوله ولا لزم الضرر وهذا المعنى غير موجود في المساوي
والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل وكونه
انكارا بعد اقرار ممنوع ايضا فالاصل غيره لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة
ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك علي الا دينارا او تعليل قبول استثناء
الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع وكلا القبل غيره كما لو قال له علي عشرة ثلثة وانما جعل
المصنف عدم الاستيعاب من شرايط الاستثناء كالاتصال لصدق اسم الاستثناء
على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة فكان الاتصال شرط التحقق وعدم
الاستيعاب شرط الصحة والصحيح وعد منها من الاحكام على انه في كتاب المنهاج جعل
عدم الاستيعاب من الشرايط كالاتصال **قال** رحمه والاستثناء من الاثبات نفي
اجماعا وبالعكس خلافا لابي حنيفة ولا لم يكتف في الاسلام بقول لا اله الا الله احتج
بعدم الاثبات في قولنا لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء
يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالنفي والاثبات وبان اللفظ يدل على الصورة
الذهنية المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم يقتضي زواله
ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم وهو يستلزم

الثبوت

الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية بالذات والخارجية بتوسط
الذهنية والجواب عن الاول ان الاخراج ليس من الصلوة والنكاح فلا بد من تقدير الا صلوة
الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاح بولي فيبطل النقض وعن الثاني والثالث انهما
معارضان من طرف الاثبات ايضا **اقول** هذه ثانية المسائل التي في احكام الاستثناء
واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي وانما الخلاف في الاستثناء
من النفي هل هو للاثبات ام لا فذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة واحتج الاولون
بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد
ولم يتم الاسلام من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية له تعالى والتالي باطل اجماعا
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء ح يفيد نفي الالهية عن غير الله تعالى
اما ثبوتها له فلا وايضا فان قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد يسبق الى ذهن كل سامع
عارف باللغة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك
دليل على كون الاستثناء من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضع
اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات لثبت
النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهور لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا نكاح
الا بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والثاني ان الاستثناء
يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم عليه
باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم الخصوص عن الشيء قد يكون مع الحكم عليه
بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه لشيء اصلا فاذن هو اعم منهما

والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن ان يكون
متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى
زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء
لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني اقتضى
رفع العدم وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي
وتعلق الالفاظ بالامور الذهنية بغير واسطة الوضع وبالامور الخارجية بتوسط
الذهنية على ما تقدم والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة
والنكاح فلا يصح استثناؤهما منهما حقيقة الا بتقدير مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح
الا نكاحا بولي وح يكون مفيدا للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام لبيان كون الطهور
شرطا للصلوة والولي شرطا للنكاح والشرط يعدم بعدم المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده
وعن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات
انما يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه
وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات بعين
ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي فجوابكم عن هذا هو جوابنا عن حجتكم واعترض المص
على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر
لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم
العدم ويمنع كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون
على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء باحرون الا زيدا **قال** واختلف في تحقيق الدلالة

في الاستثناء

الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه وضعف
بانتفاء الاخراج منه وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي فلم صيغتان
ويرد ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثناء بعضه واسند
بعد الاخراج **اقول** اختلفوا في تحقيق الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر ان المراد
بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة
وحرف الاستثناء كالا في المثال قرينة دالة عليه كما في التخصيص بغير الاستثناء وقال القاضي
عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فكان للسبعة اسمين احدهما مفرد وهو سبعة والثاني
مركب وهو عشرة الا ثلثة واستضعف المص القولين جميعا بان الاخراج على تقدير
ما لا يكون متحققا فلا يتحقق الاستثناء هف وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة
حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل
في غيره وهما خلاف الاصل والحق ما اختاره المص وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم
اخرج بالاستثناء منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ
في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى **قال**
اذا تعدد الاستثناء رجع الجميع الى المستثنى منه مع العطف او تساويه الباقي
او زيادته والا رجع التالي الى متلوه لا الى المجموع ولا الى المستثنى منه والا لزم التناقض
او رجع الجميع الى الابعد مع الصلاحية الى الاقرب **اقول** التعدد قد يكون في الاستثناء
خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما وقد لا يكون فيهما فالاقسام باعتبار
التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد الاستثناء خاصة وتعدد المستثنى

منه خاصة والمصنف اكتفى بذكر الاخيرين اذ يعلم منهما حكم الباقي الاول اذا تعقب الاستثنا
فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول كانا جميعا راجعين
الى المستثنى منه لان حكم المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف
الاستثناء كقولك له علي عشرة الا ثلثة والا اثنين او لا كقوله له علي عشرة الا ثلثة و
اثنين وان كان الثاني فاما ان لا يمكن عود الثاني الى الاول اما لكونه مساويا له كقوله
عشرة الا ثلثة الا ثلثة او لزيادة الثاني على الاول كقوله عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عوده
الجميع الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال دفعا لمحذور الهذرية واما ان يمكن
عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدا فيجب رجوع الثاني اعني
المستثنى ثانيا وهو الواحد هنا الى ما يتلوه وهو الاثنين لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون اي اثنان
راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول او الى المستثنى منه خاصة او لا الى شيء
منهما والتالي باقسامه بطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان الاول
فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني
اليهما معا لكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ومنفيا معا باعتبار
كونه مستثنى منه من جملة الاثبات وانه محال واما بطلان الثاني فلان المستثنى الاول
اقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب
وهو باطل بالاتفاق واما بطلان الثالث فلانه اخراج الكلام الى الهذرية قال رحمه الله
وان تعقب الجمل فعند الشافعي يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى قوله له خمسة
الا ستة ولاقتضاء العطف التسوية وقال ابو حنيفة يرجع الى الاخيرة لانه خلاف

الاصل

الاصل فيصار اليه لدفع محذور الهذرية فيما يرتفع الضرورة فيه وهو الواحدة واختصت
الاخيرة للقرب ولانه يرجع الى الاخير في الاستثناء من الاستثناء فكذا في غيره دفعا
للاشتراك والمجاز ولان الظاهر لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه
منها وقال السيد المرتضى بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما
ولحسن الاستفهام ولصحته على كل الجمل او بعضها في الحال والطرفين فكذا في
الاستثناء وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا سواء
اتحدت القضية كالقذف او لا كقوله اكرم ربيعة ومضر والعلماء هم الفقهاء او اسماء
وحكما ويتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال او احدهما وليس الثاني
ضمير مثل اطعم ربيعة واطعم مضر او اطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الاستثناء
يرجع الى الاخيرة وان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى في الثانية مثل
اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال
او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وهذا التفصيل
حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية اقول هذا هو القسم الثاني
وهو تعقبه المستثنى منه خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء المتعقب
للجمل المتعلقة المعطوف بعضها على بعض بالواو مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحد
منها فقال الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد
المرتضى رحمه الله بالاشتراك بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب التوقف عندنا
لم يوجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل اخرون فقال ابو الحسين

البصري ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع في الثانية ولا يضر فيها شيء مما في
الاولى كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع
استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية
كاية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من
بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة
خبر والقضية واحدة او لا بعد كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد
الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الجهال
فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المامور في الاولى
ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا الاكرام او يختلفا
في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم ربيعة
واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاولى بان يتعلق احدى
الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال
او اسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير
مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى الاولى فكانا كالجملة الواحدة
فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضي عبد
الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمصنف وفيه نظر فان تعلق احدى
الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا لعود الاستثناء اليهما معا بل قد يفهم في بعض

الصور

الصور اختصاصه باحدهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال
اخرون ان ظهر كون الواو للاستئناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل
التوقف واحتج الشافعي على مذهبه بوجوه الاول ان القياس على الشرط المتعقب للجمل
المتعاطفة فانه يعود اليها جميع وفاقا فكذا الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما
مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله في اية القذف واولئك خمسة
هم الفاسقون الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال الرجل علي عشرة
وخمسة الا ستة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين جميعا وفاقا والاصل في الاستعمال
الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل الثالث مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث
يصيران كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين قول القائل رايت نحاة الكوفة ونحاة البصرة
وبين قوله رايت نحاة المصرين ولما كان الاستثناء من الثانية راجعا الى الجميع
من غير اختصاص باحدهما فكذا ما هو مساو له واجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل
وهو كون الشرط مطلقا متعلقا بالجميع بل الحق انه متعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق
على الحكم ممنوع وبانه ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس احدهما
على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه
فلا يتعدى الى الاخر واما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يمنع منهم
الجواب بمنع الحكم في الاصل واجابوا بالفرق من حيث ان الشرط صدر الكلام فهو
ان تاخر لفظا فهو متقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام

فهو ان تاخر لفظا فهو متقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون لو صدر الكلام المتعلق لا به مطلق الكلام وح انما يعلم كونه متقدما على الجميع معنى ان لو علمنا تعلقه بها اجمع فلو استدل للتاخير تعلقه بها اجمع بتقدمه عليها دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعلقه بها اجمع وعن الثاني ان الاستثناء ح انما يرجع الى الجملتين دفعا للمحذور المذكور لاستحالة رجوعه الى احدهما فنحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس في ذلك انما الكلام فيما امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث انه ادعيتم عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض اقسامها على بعض يبطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان سلمتموه جاز استثناء الحكم في الاصل الى ما به فارقا الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز عند اكثر الادباء واحتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول علمنا به في جملة واحدة صونا للكلام العاقل عن الهذر فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض وخصصنا الاخيرة بتعلق الاستثناء لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان كما يخصص الاقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى عيسى لما لم يوجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصه به او مشاركة غيرها لها فيه وبانه اي الاستثناء راجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء الا متفق فكذا في غيره دفعا للاشتراك الناشي من كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة والى ما والى غيرها والمجاز الناشي من كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وبان الظاهر بان المتكلم

لم ينتقل

لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وفيه نظر اما الاول فالمنع في كونه حجة على خلاف الاصل وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى منه مخالفا للاصل واما الثاني فلان رجوعه الى الاخيرة انما يكون لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف الجمل بالنفي والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب للتناقض وعوده الى غيرها ترجيح للبعيد على القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة وكان رجوعه الى الاستثناء اولى من رجوعه الى الاصل من حيث ان الاول يوجب قلة التخصيص المخالف للاصل والثاني كثرته وهذا المعنى غير موجود في الجمل المتعاطفة فيبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مراد اللافظ الاستثناء منهما اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تاخير الاستثناء الى انتهاء الجمل الحملية يوجب وجازة اللفظ واختصاصا وكونه ادخل في باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق وجالس الفقراء الا الفساق عد مطولا في كلامه وركيكا بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس الفقراء الا الفساق واحتج السيد المرتضى رحمه الله على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل فيما يرجع الى الجميع كما في قوله لا خمسة الاستثناء والى ما يرجع الى الاخيرة كما في الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ في المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام المستثنى في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك مخصوص بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح على كل الجمل

وبعضها في الحال وفي ظرف الزمان والمكان كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء
دائما وفي يوم الجمعة وفي المسجد فكذا في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة يأتي
بعد تمام الكلام والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في
الحقيقة وتارة في المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص فشيء من الدلالات الثلث
وعن الثاني بانه يصح الاستفهام عن افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك يبطل
دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل وعليه الشرك
على انه قياس في اللغة وايضا فلا يلزم من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة
فيهما لاصالة عدم الاشتراك قال رحمه الله البحث الخامس في الشرط وهو ما يتوقف
عليه تأثير المؤثر وصيغته ان وهي مختص بالمحتمل واذا وهي مشترك بينه وبين المحقق
ومن ومهما واي وما واين ومتى وحيث واذ وحيثما واذما وشرطه الاتصال والاولى
تقدمه لفظا لتقدمه طبعا وقد يتحد الشرط والمشروط وقد يتعددان او احدهما
اما على الجمع او على البدل وحكمه في الرجوع في الجمل المتعاقبة او ما يليه حكم الاستثناء
سواء تقدم او تأخر ووافق ابو حنيفة الشافعي هنا والشرط اما عقلي كالحياة واما
شرعي كالطهارة او لغوي مثل ان دخلت الدار اكرمتك والمشروط يحصل عند
وجود المؤثر في اول زمان وجود الشرط ان امكن وجوده دفعة والا باخر جزء
منه اقول الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما في ماهيته او الالفاظ الموضوعة
له او في اقسامه او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه
ولا يلزم ان يوجد عنده وجوده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف

للشيء

للشيء بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا بجزء السبب وعكسا بالشرط الشرعي وقال
بعض الاشاعرة الشرط ما يقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته ورد بانتقاضه عكسا
بالحيوة القديمة فانها شرط للعلم القديم عنده ولا تأثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب
الاحكام الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في
السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم
من نفيه نفي المشروط وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود اذ علل
الماهية مغايرة للعلل الوجودية وباحد المتضايفين فان نفيه ملزوم لنفي الاخر وليس
سببا له ولا داخلا في سببه مع كونه ليس شرطا للمضايف والمصنف عرفه بانه ما يتوقف
عليه تأثير المؤثر وهو منتقض طردا بوجود المؤثر وبذاته وبعلته فان تأثير المؤثر موقوف
على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تأثير المؤثر وهو منتقض
طردا بوجود المؤثر وبذاته وبعلته فان تأثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور
وليس شرطا وعكسا بنفس تأثير المؤثر فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشيء
ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته لسببه مطلقا
فالاول وهو قولنا ما ينتفي الشيء عند انتفائه يخرج غير الشرط والعلة واجزائها
واجزاء الشرط واحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر ويخرج بقولنا مع تقدمه عليه
طبعا المضايف وبقولنا ومغايرته لسببه مطلقا يخرج الباقي واما الثاني اعني
الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية فان المكسورة المخففة مثل قوله تعالى وان
احد من المشركين استجارك فاجره وهي تختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا ايها الذين

امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا او يترك فيها المحتمل كما قلناه في المحقق مثل
واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا او من كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو
حسبه وما ولم يذكرها المصنف مثل ما اصابك من حسنة فمن الله وباقي الادوات
تقدم ذكرها في العموم وان هي ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط
اسماء والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هو الحروف وقيل لانها تستعمل في جميع
صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان من لمن يعقل خاصة وما لما لا يعقل خاصة واينما
للمكان ومتى للزمان واذا للمحقق خاصة مثل آتيك اذا احمر البسر ويمنع المصنف
استعمالها في جميع صور الشرط وفي ذلك لانها انما تدخل على المحتمل مثل آتيك ان
جاء زيد ولا يدخل على المحقق فلا يقال آتيك ان طلعت الشمس بل يقال آتيك
اذا طلعت الشمس وفيه نظر فانه انما لم يحسن قول القائل آتيك ان طلعت وحسن
اذا قيل آتيك اذا طلعت الشمس لان المراد الظرفية اي آتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق
المجيء على الطلوع وان ليست ظرفا بل شرطا محضا واذا ظرف مع تضمنها معنى الشرط
ولهذا يدخل على المحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا
كان جسما وان كانت الاربعة زوجا انقسمت بمتساويين وشرط اي وشرط
تعليق الشرط المعنوي بالكلام ان يكون متصلا به عادة كما في الاستثناء فلو تراخى اللغوي
بما لا يعد معه متصلا به عادة كما في الاستثناء فلو تراخى بما لا يعد معه متصلا
عرفا لم يكن شرطا ولمضي العام به وكان لغوا ولما كان الشرط متقدما طبعا على
مشروط كان الاولى تقديمه وضعا ليوافق الطبع الوضع واما اقسامه فاعلم ان كل

واحد من الشرط

واحد من الشرط والمشروط اما ان يتحد او يتعدد والمتعدد اما على الجمع او على البدل
فالاقسام تسعة الاول ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صلى فاعطه درهما الثاني
ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه
درهما ~~الثاني ان يتعدد الشرط على الجميع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة~~
فاعطه درهما فالعطاء موقوف عليهما الثالث ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط
مثل ان صلى فريضة او صام يوما فاعطه درهما والشرط في هذا احدهما لا بعينه ويمكن
رد هذا القسم الى الاول ويصير كون الشرط احدهما ينقسم الى معين والى غير معين وانما
رجح جعله في المتعدد لتعدده لفظا ويكفي احدهما في وجوب العطاء الرابع اتحاد
الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا الخامس
اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما او اكسه ثوبا
او صاعا من تمر فالواجب اعطاء احدهما لا هما ويمكن رد القسم الى الواحد كما قلناه
في الشرط السادس تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صلى وصام
فاعطه درهما واكسه ثوبا السابع تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل
مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه درهما او اكسه ثوبا الثامن تعدد الشرط
على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام يوما او صلى يوما او صلى فريضة فاعطه
درهما او اكسه ثوبا التاسع تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل
ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها انه يرجع عند تعقبه
الجمل المتعاطفة الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا حنيفة

وافق الشافعي هنا في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه متعلق بما يليه
من الجمل حتى لو تعقب الجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا
لغيره قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحيوة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطه
بها وقد يكون مستفادا من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما يستفاد
من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ
موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا لفظة ان
للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه اول زمان وجود الشرط ان كان
المؤثر موجودا بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان
الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان
وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام قيل وجود
المشروط عقيب وجود آخر جزء منه وهذا انما يتاتى على تقدير وجود المؤثر كما قلناه
والاصوب ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر
والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او بالتدريج الا ان ما يوجد بالتدريج لا يدخل
في الوجود الا عند وجود آخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه في الوجود
لا اجتماعها فيه قال البحث السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص الموصوف
بها مثل اكرم بني تميم الطوال وحكمها في العود الى الجميع في المتعدد او الى الاخيرة
كالاستثناء اقول الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها ان كانت اخص منه
اما مطلقا مثل اكرم بني قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه

لولا التقييد

لولا التقييد بالصفة لاقتضى وجوب اكرام كل قرشي سواء كان هاشميا او غير
هاشمي في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا في الثاني وباعتبار الصفة خرج
وجوب اكرام كل من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثاني فهي اذن تخرج
بعض ما تناوله الخطاب عندهم الصفة قد يتعقب جملة واحدة كما قلناه وقد يتعقب
جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الزهاد الطوال فان
الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة واليهما والى باقي الجمل والبحث فيه
كالاستثناء على حد واحد وقد عرفته والباء في قوله بها متعلقة بالموصوف قال
رحمه الله البحث السابع في الغاية وهي طرف الشيء والفاظها حتى والى ولابد من
مخالفة ما بعدها لما قبلها والا لم يكن غاية ان كانت منفصلة بمفصل محسوس كصيام
النهار والا فكالمرفق ولا يتجه تعددها والا لكانت الاخيرة هي الطرف ان ترتبت
او المجموع هو الغاية ان اتفقت اقول غاية الشيء تطلق على معنيين احدهما
الغرض المطلوب منه والثاني نهايته وآخره وطرفه ومنقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى
الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان
مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا وهذا خلف وفصل فخر الدين
في المحصول فقال ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمنفصل محسوس
معلوم حسا كالليل في قوله واتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما بعدها
مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم

وايديكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمنفصل محسوس
وليس تعيين بعض المفاصل لذلك اولى من بعض فوجب هنا دخول ما بعدها فيما
قبلها واختاره المص وفيه نظر فان الدليل المتقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما
بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما يجري
مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك ايضا لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية
لوجوب غسل الايدي من حيث انه لا يتم الواجب الا به والوجوب بالتبعية مخالف
للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة كاف في ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال
فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي الحقيقة الغاية
هي الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية لقربها منها واعترضه شيخنا بان الغايات
قد لا ترتيب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا ما ذكر اخيرا وفيه
نظر فانه لم يدع ان الاخير في الذكر مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر
من كونها قد لا ترتيب عليها بل في المثال الذي ذكره ولهذا قيده بقوله هنا واعلم
ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتيب او لم يكن وسواء امكن وضعها
دفعة او لم يمكن فالغاية في الحقيقة انما هي المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد
من الاجزاء مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو قال
اكرم زيدا دائما الى ان يكفر او يفسق فالغاية احدهما لا بعينه وقيل لا يصح التعدد
في الغاية واختاره المص لان الشيء الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان من جهة
واحدة فاللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة

المفروض

المفروض كون كل واحد منها غاية انه ترتبت في الوقوع كان الآخر منها هو الغاية
لان النظر فحال اتفقت فيه كان المجموع غاية واعلم ان حتى كما يكون مخصصة للعموم
فقد تاتي لتاكيده مثل اعتق عبيدي حتى الاصاغر وتصدق باموالي حتى بثيابي
ويجب ان يعلم وجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب
المقيد بالغاية لا مطلقا فعلى هذا يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم قبلها بالنظر
الى خطاب اخر كما في المحرم فان تحريم وطي امراته عليه بعد الطهر ثابت ما دام محرما
لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطي في الحيض بل هي دليل اخر وهو
الدال على تحريم الوقاع على المحرم **قال** رحمه الله الفصل الثالث في المخصص بالمنفصل
وفيه مباحث البحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة كاخراجه تعالى عن قوله
الله خالق كل شيء فان الضرورة تقتضي بامتناع خلقه لذاته او نظر كاخراج الصبي
والمجنون من اية الحج احتجوا بان المخصص متاخر وبالقياس على امتناع النسخ به
والجواب المنع من الصغرى ونبطل القياس بمقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه
عقلا **اقول** لما فرغ من البحث عن المخصصات المتصلة شرع في البحث عن المخصصات
المنفصلة وبدا بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم
العقل المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا فالاول مثل قوله تعالى الله خالق
كل شيء فان الضرورة قاضية بامتناع خلقه تعالى نفسه والثاني مثل قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبي
والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم تكليفهما

اليهما ومنع قوم من المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان
المخصص للعام متاخر عنه ولا شيء من حكم العقل بمتاخر عنه فلا شيء من حكم العقل
بمخصص للعام اما الاول فلانا المخصص للعام مبين له ومبين الشيء يجب ان يكون
متاخرا عنه واما الثاني فظاهر ولانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسًا
عليه بجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم واستحالة الثاني يوجب استحالة المقدم
والجواب عن الاول ان المراد بتاخر المخصص ان كان بحسب ذاته فممنوع وان كان بحسب
وصفه اعني كونه مخصصا ومبينا للعام سلمناه لكن لا نم ان حكم العقل غير متاخر عن العام
بهذا المعنى فانه لا يتصور كون دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده
وعن الثاني المنع من استحالة التالي فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد
فان غسلها كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها عقلا فهو نسخ مستفاد
من العقل سلمناه لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث
ان الناسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقصودة للشارع وذلك مما لا يطلع عليه
عقول البشر بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاض بالضرورة بامتناع كونه
خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع عليه الجامع وقوله احتجوا اشارة الى ان نافي التخصيص
بالعقل وان لم يكن منكرا له الا بالنظر للفظ فانهم مذكورون بالقصد والنية قال
رحمه الله البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تعم
والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن وفي قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع قوله تعالى والمحصنات من الذين

اوتوا الكتاب

اوتوا الكتاب ولاستحالة العمل بهما واهمالهما وبالعام في جميع الصور فتعين
العمل به في غير صورة الخاص احتجت الظاهرية بقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم فلا يحصل التخصيص الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تعالى تبيانا
لكل شيء ولان تلك تبيان ولاختصاصه بالبشر ولا اشتباه مع ورود التخصيص قال
رحمه الله البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تعم و
المطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله تعالى واولات اقول اتفق المحققون
على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض ايات الكتاب بايات اخر منه خلافا
للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تعم والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا و
تخصص ذلك بقوله تعم واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله
تعم ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك قوله تعالى
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنين
غير مسافحين واما الثاني فظاهر ولان الخاص والعام دليلان متعارضان فلا يمكن
العمل بكل منهما مطلقا لاستلزام التناقض ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال الدليل
الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية مع انه
اقوى دلالة من العام على مورده فتعين العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص
لخلوه عن معارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام عليه وهو معنى
التخصيص احتج الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي صلى الله وآله

اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعم لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان
اليه فلا يحصل الا بقوله ع والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعم وانزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يقتضي ان المحتاج الى البيان من الكتاب لا من شيء
وثانيهما ان تلاوة الاية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه ع فلا اختصاص
بيانه ع بالمتبين من المنزل اذ ما لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه ع ومع وجود
الاية المخصصة للعام لا يكون متشابها فلا يندرج تحت ما فوض اليه ع بيانه **قال**
البحث الثالث يجوز التخصيص السنة المتواترة بمثلها كتخصيص فيما سقت
السماء العشر بقوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وبالقران لقوله تعالى
تبيانا لكل شيء والقران بها كتخصيص يوصيكم الله في اولادكم بقوله ع القاتل لا يرث
واية الجلد برجم المحصن وتخصيصها بالاجماع كتخصيص اية الارث بالاجماع على ان
العبد لا يرث ولا يجوز تخصيصهما الا ان وقوعه مع سبق احدهما اخطاء **اقول**
قد اشتمل هذا البحث على مسائل سبع الاولى يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم
من ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الاخر يتعين العمل بالخاص
في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكما في قوله فيما سقت
السماء العشر المخصص بقوله ع ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما الثاني
فظ احتج المانع بقوله تعم لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه مفتقرا الى بيان
والجواب لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل الى بيان عدم افتقار بعض ما يتكلم به
الى بيان فانه لا يلزم من كونه مبينا لغيره كذلك الامر في البيان الثانية يجوز تخصيص

السنة

السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم وبقوله تعم وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل
شيء والسنة شيء احتج المانع بانه تعم جعله مبينا للكتاب بقوله تعم لتبين للناس
ما نزل اليهم وذلك انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان
كل منهما مبينا للاخر وهو دور محال والجواب ان الدور المحال يلزم لو قلنا ان المبين
من الكتاب لشيء من السنة مبين لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز مبينا
بنفسه مبينا لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا القدر
وايضا فان السنة منزلة ايضا بدليل قوله تعم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز تخصيص القران بالسنة المتواترة
لما تقدم ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فالتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
بقوله ع القاتل لا يرث وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
بما تواتر عنه ع من رجم المحصن واما الثاني فظ وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا
للاية المذكورة لانها لم تقتض عدمه انما المخصص عدم الجلد فالاكتفاء بالرجم عنه
الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو
متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص
اية الارث وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث وكتخصيص
اية الجلد بالاجماع على ان العبد بمثابة الامة في تنصيف الحد والحق ان الاجماع بنفسه
ليس مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل او امارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة
والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا بالسنة وهو ظ لان تحقق الاجماع

وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول عليه السلم فلو كان في الكتاب العزيز والسنة
شيء ينافيه لكان مقدما عليه فيكون الاجماع خطاء لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب
او السنة وانه محال على ما ياتي قال رحمه الله البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب
والسنة المتواترة بفعله ع ان تناوله حكم الخطاب في حقه ثم ان تم غيره وثبت
وجوب التاسي اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايضا لكن
المخصص في الحقيقة انما هو الفعل مع دليل التاسي وان اختص اقول وثبت التاسي
كان الفعل ودليل التاسي تخصيصا في حقنا احتج المانع بان دليل التاسي عام
والجواب المخصص الدليل مع الفعل اقول اختلفوا في تخصيص الكتاب او السنة
المتواترة بفعله ع فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه
الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول
صلى الله عليه وآله معه امته او لامته دونه او يكون شاملا للجميع وعلى التقادير
الثلثة اما ان يدل دليل على وجوب متابعته ع في فعله مطلقا اي في كل واقعة او في
هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام ستة الاول والثاني ان يكون متناولا له خاصة كما
اذا قال الوصال حرام على حاما ثم واصل كان ذلك تخصيصا في حقه ع سواء قلنا
بوجوب التاسي به ام لا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور
عنه ليس مستفادا من مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته ع اليه الثالث ان يكون
متناولا للامة دونه ويجب التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال
ع الوصال محرم عليكم ثم واصل فهو غير مخصص لعدم اندراجه ع في الخطاب المذكور

واما بالنسبة

واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع
حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي الرابع
ان يكون متناولا لنا خاصة ولا يجب التاسي به ح لا يكون فعله ع مخصصا ولا ناسخا
اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله
ع على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا له وللامة ويجب التاسي كما لو قال الوصال
محرم على كل مكلف فاذا واصل عليه السلم كان ذلك مباحا له ومخرجا له عن العموم
اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك
نسخا لارتفاع حكم العام من الجميع والمخصص او الناسخ ليس مجرد فعله بل هو مع دليل
التاسي والحق الاختصاص على خروجه ع من العموم دوننا مستلزم لرجحان التخصيص
على النسخ وكان فيه جمعا بين العمومين اعني اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي
وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان
مقارنا له او متاخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء
قبل وقت فعله فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه ع من العموم ويبقى حكم العام
ثابتا في حق الامة السادس ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التاسي وهذا يدل على
خروجه ع وتخصيصه من العموم باعتبار انضمام الدليل عصمته ع ويبقى العام
معمولا به في حقنا احتج المانع من تخصيص العام بفعله ع اي في حقنا بان دليل
التاسي به اعم من العام المفروض لشمول الاول وجوب متابعته في جميع الافعال
التي علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين

لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التاسي لمجرده بل هو مع الفعل الدال
على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه **قال** رحمه الله البحث الخامس
لو فعل احد بحضرته صلى الله عليه وآله ما ينافي العام ولم ينكر عليه كان مختصا به فان
ثبت ان حكمه صلى الله عليه وآله في الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع **اقول**
اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا منافيا له بحضرة النبي صلى الله
عليه وآله ولم ينكره مع علمه بذلك كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه من العموم
اذ لولا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان العام منسوخا مطلقا او عن ذلك
المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله بانكار المنكر مع علمه به واما الثاني
والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت
ان حكمه عليه السلام على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة
نسخ لا تخصيص والاولى ان يقال يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون
الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكمه على الجميع فظاهر وان ثبت كان
ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز
مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا
عن العام اما اذا كان مقارنا او متأخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا
باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم
العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول **قال** رحمه الله البحث السادس يجوز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما ولا بالعام في جميع

موارده

الحاكم

موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين وقد وقع كتخصيص واحل لكم
بقوله صلى الله عليه وآله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وكذا آية الارث بقوله
لا يرث الكافر المسلم او السيد المرتضى منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة
عنده فكيف يعارض القرآن وسيأتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره لان
العام قطعي والجواب ان متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس فتساويا
اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة
مطلقا ومنعه السيد المرتضى رحمه الله وجماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان
ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص
بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم
الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص ومتى كان ذلك
كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا
نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين مطلقا او اعمالهما
مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الآخر كذلك والكل محال اما الاول فلما فيه
من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص
من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا لمنافاتهما
لا ابطال كل منهما فيبقى الآخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في
صورة معلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض
ان كان المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس

لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص الخبر الواحد
للكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على
خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله
عليه السلم لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات
المذكورة اما كون المخصص ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير
معلوم والحجة لا تتم من دونهما اما السيد المرتضى رحمه الله فان الخبر الواحد ليس بحجة
عنده مع خلوه عن المعارض فكيف يكون حجة مع معارضة القرآن العزيز والجواب
المنع من عدم حجيته وسياتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع
من التخصيص به مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي مرجح
على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون
الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع وغير قطعية واما خبر الواحد
فعلى العكس فانه مظنون المتن الا انه قطعي الدلالة فيتساويان وح يجب القول
بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال
ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع
لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك وح يكون المراد
من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا
عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا قال رحمه الله البحث

الرابع